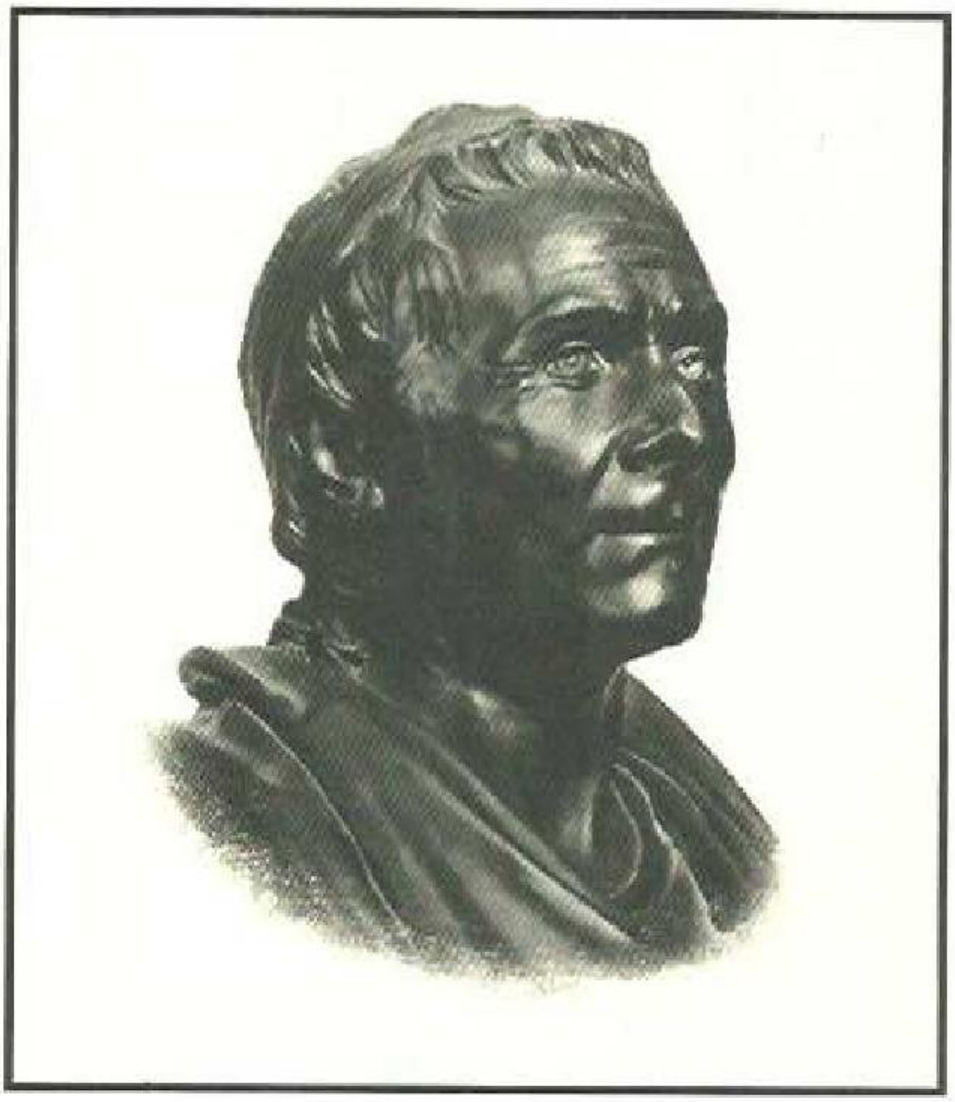
Rousseau



Os Pensadores

Rousseau

"Renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem, aos direitos da humanidade, e até aos próprios deveres. Não há recompensa possível para quem a tudo renuncia. Tal renúncia não se compadece com a natureza do homem, e destituir-se voluntariamente de toda e qualquer liberdade equivale a excluir a moralidade de suas ações."
J.-J. ROUSSEAU: *Do Contrato Social.*

"A desigualdade moral, autorizada unicamente pelo direito positivo, é contrária ao direito natural sempre que não ocorre, juntamente e na mesma proporção, com a desigualdade física — distinção que determina suficientemente o que se deve pensar, a esse respeito, sobre a espécie de desigualdade que reina entre todos os povos policiados, pois é manifestamente contra a lei da Natureza, seja qual for a maneira por que a definamos, uma criança mandar num velho, um imbecil conduzir um sábio, ou um punhado de pessoas regurgitar superfluidades enquanto à multidão faminta falta o necessário."
J.-J. ROUSSEAU: *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens.*

"Como seria doce viver entre nós, se a contenção exterior sempre representasse a imagem dos estados do coração, se a decência fosse a virtude, se nossas máximas nos servissem de regra, se a verdadeira filosofia fosse inseparável do título de filósofo!"
J.-J. ROUSSEAU: *Discurso sobre as Ciências e as Artes.*

Os Pensadores

CIP-Brasil. Catalogação-na-Publicação
Câmara Brasileira do Livro, SP

Rousseau, Jean Jacques, 1712-1778.
R77D
3. ed.
Do contrato social ; Ensaio sobre a origem das linguas ; Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens ; Discurso sobre as ciências e as artes / Jean-Jacques Rousseau ; tradução de Lourdes Santos Machado ; introduções e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. — 3. ed. — São Paulo : Abril Cultural, 1983.
(Os Pensadores)

Inclui vida e obra de Rousseau.
Bibliografia.
1. Filosofia francesa 2. Rousseau, Jean-Jacques, 1712-1778 I. Arbousse-Bastide, Paul, 1899 - II. Machado, Lourival Gomes, 1917-1967. III. Titulo : Do contrato social. IV. Titulo : Ensaio sobre a origem das linguas. V. Titulo : Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. VI. Titulo : Discurso sobre as ciências e as artes. VII. Série.

CDD-194
83-0557 -190.92

Índices para catálogo sistemático :
1. Filosofia francesa 194
2. Filósofos franceses 194
3. Filósofos modernos : Biografia e obra 190.92
4. França : Filosofia 194

JEAN-JACQUES ROUSSEAU

DO CONTRATO SOCIAL

ENSAIO SOBRE A ORIGEM DAS LÍNGUAS

DISCURSO SOBRE A ORIGEM E OS FUNDAMENTOS DA DESIGUALDADE ENTRE OS HOMENS

DISCURSO SOBRE AS CIÊNCIAS E AS ARTES

Tradução de **Lourdes Santos Machado**
Introduções e notas de **Paul Arbousse-Bastide** e **Lourival Gomes Machado**

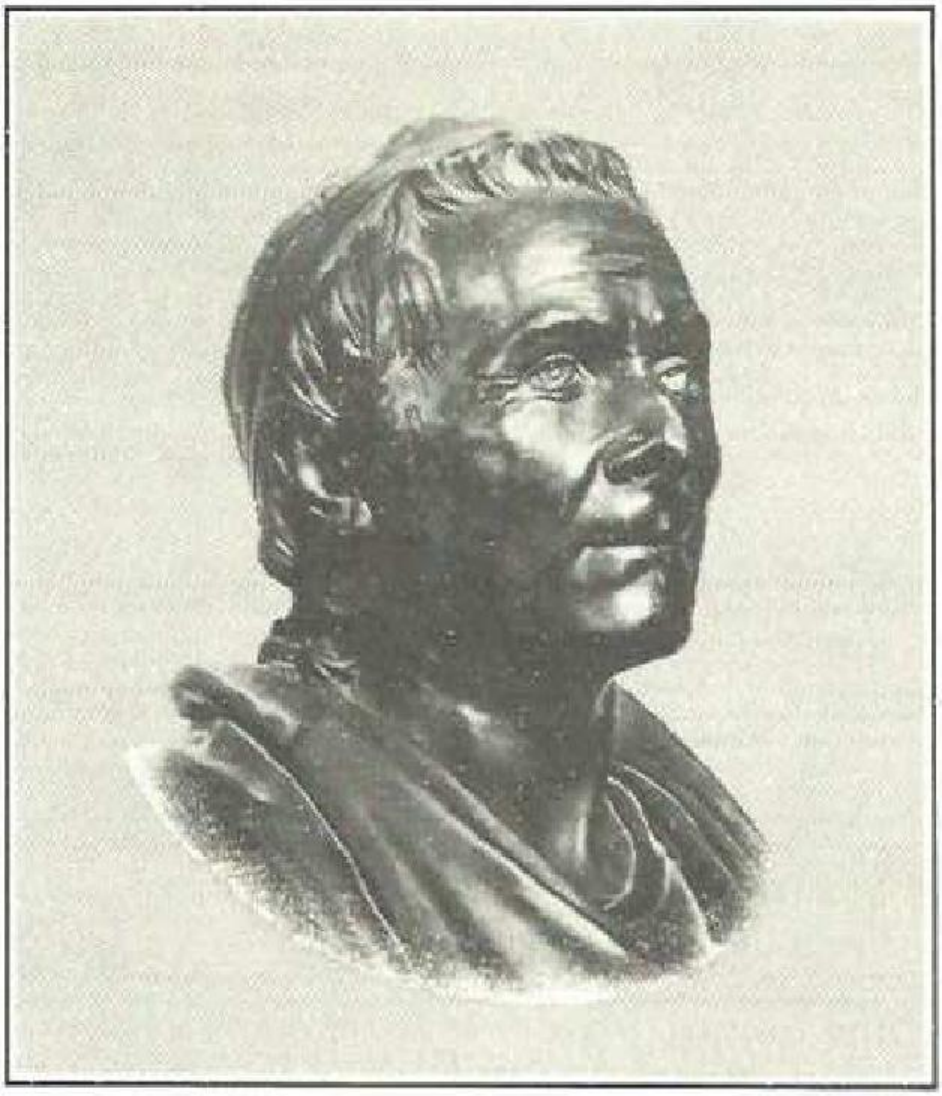
1983
EDITOR: VICTOR CIVITA

Títulos originais:
Du Contrat Social
Essai sur l'Origine des Langues
Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité parmi les Hommes
Discours sur les Sciences et les Arts

© Copyright desta edição, Abril S.A. Cultural,
São Paulo, 1973. — 2.ª edição, 1978, 3.ª edição, 1983.

Traduções publicadas sob licença da Editora Globo S.A., Porto Alegre.

Direitos exclusivos sobre "Rousseau — Vida e Obra"
Abril S.A. Cultural, São Paulo.



ROUSSEAU

VIDA E OBRA

Consultoria de **Marilena de Souza Chauí**

Numa tarde do ano de 1749, um homem caminha pela estrada entre Paris e Vincennes. São treze quilômetros de terra batida, as árvores estão desfolhadas e distanciam-se muito umas das outras. Quase não há sombra alguma para suavizar o calor excessivo do verão, e o homem cansa-se fazendo o percurso a pé, pois não tem dinheiro para alugar um fiacre. É relativamente moço, com seus trinta e sete anos de idade, e procura apressar o passo para chegar mais cedo. Carrega consigo um exemplar do *Mercure de France* para distrair-se e lê ao acaso o que lhe cai sobre os olhos. Num desses momentos, tem a atenção despertada por uma notícia sobre o concurso da Academia de Dijon para o ano seguinte. Os interessados deveriam escrever sobre o tema: "Se o progresso das ciências e das artes contribuiu para corromper ou apurar os costumes".

A notícia deixa-o subitamente transtornado. Toma-se de um entusiasmo como jamais sentira e divisa um outro universo mental. Sente a cabeça tonta como se estivesse embriagado e o coração bate com violência, dificultando a respiração e o andar. Arroja-se debaixo da primeira árvore que oferece sombra e ali fica mais de meia hora em intensa agitação interior. Ao levantar-se, fica surpreso com a roupa toda molhada de lágrimas, sem ter sentido derramá-las. Imediatamente põe-se a tomar notas para responder à questão proposta e redige uma pequena dissertação.

Nascia, assim, a primeira de uma série de obras de pensamento em que a mesma carga emocional estaria sempre presente, compondo um conjunto de idéias radicadas profundamente na vida do autor e da qual não podem ser desligadas.

O despertar da imaginação

Chamava-se Jean-Jacques Rousseau e nascera em Genebra, a 28 de junho de 1712, filho de Isaac Rousseau, cujos antepassados protestantes provinham da região de Paris e de Sabóia e se refugiaram na cidade de Calvino, durante as guerras religiosas na França do século XVI. O primeiro desses antepassados chamava-se Didier e obtivera o direito de cidadania em Genebra no ano de 1555. Quase todos eram relojoeiros e alcançaram relativa fortuna, mas nunca chegaram a pertencer à aristocracia; enquadravam-se dentro dos limites da burguesia média.

Isaac Rousseau não fugia à regra, mas era um pouco mais pobre

do que os demais parentes em virtude de ter que partilhar a herança com catorze irmãos. Casou-se com Suzanne Bernard, filha do pastor da localidade, e logo depois do nascimento do primeiro filho, partiu para Constantinopla a fim de tornar-se relojoeiro num harém. Deixou a esposa sozinha em Genebra e Suzanne, mulher de grande beleza e encantos espirituais, passou a ser assediada por outros homens. Era, contudo, uma mulher extremamente fiel e amava Isaac desde a meninice. Não suportando a separação e temendo as constantes investidas dos admiradores, implorou ao marido para que voltasse sem demora. Isaac não se fez esperar e abandonou o harém: dez meses depois, nascia fraco e doentio o filho Jean-Jacques e Suzanne falecia do parto.

Durante muito tempo, pai e filho viveram do culto a Suzanne e os dois "devoraram" uma grande coleção de romances que ela deixara. Liam sem parar após a ceia e assim passavam a noite. Os romances esgotaram-se logo, deixando traços marcantes no caráter do menino: imaginação exacerbada e visão profundamente dramática das relações humanas. Quando Jean-Jacques tinha sete anos de idade e os livros da mãe se esgotaram, os dois passaram a ler a biblioteca do pai de Suzanne, onde encontraram outro tipo de obras: *História da Igreja e do Império*, de Le Suer; *Discurso Sobre a História Universal*, de Bossuet; *Homens Ilustres*, de Plutarco; *Metamorfoses*, de Ovídio; *Os Mundos*, de Fontenelle; e algumas peças de Molière.

O rumo dessa educação foi interrompido por um incidente cujas conseqüências tiveram influência decisiva na vida do menino. O pai era um homem instável e despreocupado e às vezes deixava-se tomar por reações violentas. Numa dessas ocasiões desentendeu-se com um certo capitão Gauthier e este, para vingar-se, acusou-o de desembainhar a espada dentro da cidade. Procurado para ser preso, Isaac, invocando a lei, exigiu que o acusador também fosse preso, até que a questão viesse a julgamento. Não o conseguindo e afirmando que assim ficavam comprometidas a honra e a liberdade dos cidadãos, preferiu expatriar-se pelo resto da vida, não participando mais da vida do filho.

Jean-Jacques ficou sob a tutela do tio Bernard, que o enviou para Bossey a fim de estudar com o ministro Lambercier. Em Bossey, viveu os prazeres de estar em contato com a Natureza e ligou-se afetivamente ao primo Abraham, além de fazer amizade com a filha do ministro Lambercier.

A estada em Bossey estendeu-se até 1724, quando Jean-Jacques completava doze anos de idade. De volta a Genebra, passa dois ou três anos na casa de um tio, aprendendo desenho em companhia do primo. Sonha com ser ministro evangélico, achando bela a tarefa de pregar, mas os recursos econômicos deixados pela mãe não permitiam a continuação dos estudos nesse sentido, e o sentimento de inferioridade social começa a se fazer sentir como um dos fatores determinantes de seu caráter. Enamora-se da Srta. de Vulson, que tem o dobro da sua idade. Apaixona-se também pela Srta. Goton, que brincava de professora com ele. É enviado à casa do notário Masseron para aprender o ofício de moço de recados, mas não mostra qualquer vocação para esse tipo de trabalho. O tabelião considera-o preguiçoso e idiota, e acaba dispensando seus serviços. Outra tentativa profissional não tem melhores resultados, quando vai aprender o ofício de grava-

dor com um certo Sr. Docommun. Passa a maior parte do tempo a cunhar medalhas para os amigos, é acusado de fabricar dinheiro falso e degenera moralmente, tornando-se medroso, dissimulador e ladrão, roubando de tudo, menos dinheiro. Desanimado com a situação na oficina, volta aos prazeres da leitura, alugando livros de uma senhora chamada La Tribu. Em um ano esgota toda a sua biblioteca.

Além dos livros, Jean-Jacques encontra consolo nos passeios pelo campo. Isso, no entanto, só podia ser feito nos domingos e fora dos muros da cidade. Nessas ocasiões, esquecia-se completamente de voltar e acabava encontrando fechadas as portas da cidade. Num primeiro atraso, foi repreendido severamente pelo mestre; no segundo, os castigos corporais fizeram-se acompanhar de ameaças de que uma terceira vez não seria tolerada. O terceiro atraso aconteceu e com isso teve início outro período na vida de Jean-Jacques.

Na noite de 15 de março de 1728, dormiu na esplanada externa das portas da cidade, jurando partir para sempre quando raiasse o dia. Partia animado pelos mais belos sonhos. Livre e senhor de si mesmo acreditava poder fazer tudo o que quisesse. Entrava com a maior segurança do mundo, onde julgava poder encontrar festins, tesouros, aventuras, amigos e amantes.

Mas nada ocorreu como esperava e Jean-Jacques logo sentiu as angústias da fome. Procurou então o cura de Confignon, Senhor de Pontverre, que se dedicava à tarefa de reconduzir ao seio da Igreja Romana os jovens calvinistas de Genebra. Jean-Jacques orienta logo a conversa nesse sentido, pois era uma maneira fácil de resolver problemas de subsistência, e o cura, pretendendo arrancar mais uma alma à heresia, sugeriu-lhe dirigir-se a Annecy: "Lá encontrareis uma senhora muito caritativa".

O protegido da Sra. de Warens

A Sra. de Warens não era uma velha devota como imaginara. Tinha 28 anos de idade, um belo rosto, olhos azuis plenos de doçura, cor de pele maravilhosa e um pescoço encantador. Jean-Jacques tornou-se imediatamente prosélito católico, pois, para ele, uma religião pregada por missionária tão encantadora não poderia deixar de conduzir ao paraíso. A Sra. de Warens quis conservá-lo junto a si, mas por prudência achou melhor enviá-lo a Turim, onde havia um asilo destinado a catecúmenos. Chamava-se Asilo do Espírito Santo e causou a pior impressão no jovem Jean-Jacques. Suportou, contudo, os aspectos negativos e representou o papel de catecúmeno porque não via como safar-se.

Foi declarado converso, fizeram-lhe uma coleta que rendeu vinte francos: estava livre para novas aventuras.

Os vinte francos acabaram logo e Jean-Jacques viu-se obrigado a procurar trabalho. Ofereceu seus conhecimentos como gravador à Sra. Basile, com a qual ficou pouco tempo, e depois trabalhou como secretário da condessa de Vercellis, da qual roubou uma fita cor-de-rosa, pondo a culpa na camareira. Com o falecimento da condessa, três meses depois, passou a ser empregado do conde de Gouvon. Enamorou-se da jovem nora do conde, e estudou latim com o filho do dono da casa, que era padre e o fez ler obras de Virgílio.

Ávido de aventuras, deixou a casa do conde de Gouvon, ao encontrar um velho conhecido de Genebra, chamado Bâcle, com o qual perambulou algum tempo até resolver voltar para a companhia da Sra. de Warens, como melhor forma de manter a subsistência. De novo em Annecy, ajuda a protetora em trabalhos de medicina e alquimia e principalmente lê muito: Puffendorf, Saint Evremond, a *Henríada* de Voltaire, Bayle, La Bruyère e La Rochefoucauld. Estuda música e esforça-se por decifrar as cantatas de Clérambault, até que a Sra. de Warens resolve enviá-lo para um seminário, onde deveria melhorar os conhecimentos de latim. Mais importante, contudo, foram os estudos de música na casa do Sr. Le Maître, no inverno de 1729/30, que lhe permitiram ficar sabendo o suficiente para apresentar-se como professor de música. Com isso, conseguiu ganhar o sustento nos meses seguintes, quando, na ausência da Sra. de Warens, perambulou por Lausanne e Neuchâtel e chegou a visitar Paris, onde permaneceu poucos dias.

De volta à casa da Sra. de Warens, agora instalada em Chambéry, aí viveu vários anos, lendo muito e começando a escrever. Em 1740, tornou-se preceptor de dois filhos do Sr. de Mably e malogrou totalmente, mas não deixou de aproveitar a experiência, escrevendo um *Projeto de Educação de M. de Sainte-Marie* e acumulando conhecimentos para a futura grande obra pedagógica que seria o *Emílio*.

Dois anos depois, chega a Paris disposto a conquistar a cidade. leva consigo um novo sistema de notação musical, uma ópera, uma comédia e uma coleção de poemas. Procura a fama e o sucesso, mas os resultados não são nada animadores: o sistema de notação musical é friamente recebido pela Academia de Ciências e por Rameau (1683-1764), e o bailado *As Musas Galantes*, que consegue fazer apresentar na ópera de Paris, atrai pouquíssima atenção. Não fosse isso suficiente, sofre a humilhação de não ser correspondido no amor pela Sra. Dupin, e um resumo que faz para uma ópera composta por Rameau e Voltaire (1694-1778) é apresentado em Versalhes sem que seu nome seja citado. Tem melhor sorte, entretanto, na amizade com o filósofo Condillac (1715-1780) e com Denis Diderot (1713-1784), que lhe encomenda artigos sobre música para a *Enciclopédia*.

Em 1745, liga-se a Thérèse Levasseur, com a qual teria cinco filhos, todos entregues a orfanatos, porque achava que não poderia cuidar deles sendo pobre e doente. O remorso por isso será seu companheiro para o resto da vida; para livrar-se dele preocupou-se sempre em encontrar justificativas.

A temporada no Ermitage

Em 1749, Diderot publica sua *Carta Sobre os Cegos*, na qual expressa claramente posições ateístas. Por esse motivo foi preso durante três meses em Vincennes, onde Jean-Jacques visita o amigo quase todos os dias. Foi numa dessas tardes que entreviu o caminho a ser trilhado pelo seu pensamento inquieto, ao responder negativamente à questão sobre se o progresso das ciências e das artes tinha contribuído para aprimorar os costumes.

No ano seguinte recebeu o primeiro prêmio nesse concurso e

com ele veio também a fama, há tanto esperada, e sobretudo a possibilidade de ser ouvido por círculos mais amplos. Dois anos depois, um *intermezzo* operístico de sua autoria, *O Adivinho da Aldeia*, é levado à cena em Fontainebleau e lhe é oferecida uma pensão real, que orgulhosamente recusa. Publica a *Carta Sobre a Música Francesa*, na qual defende o estilo italiano; visita Genebra, onde retorna à fé protestante que abjurara e escreve dois discursos *Sobre a Origem da Desigualdade* e *Sobre a Economia Política*, o último por encomenda de Diderot para a *Enciclopédia*.

Em 1756, passa a morar no Ermitage, uma enorme casa em Montmorency, posta à sua disposição pela Sra. d'Epinay. Ali põe-se a escrever o romance epistolar *A Nova Heloísa*, obra bem típica de sua personalidade romântica. É a história de um homem que conhece o amor mais pela imaginação do que na realidade. Os cuidados exteriores de que cerca o trabalho não são menos significativos: usava o mais belo papel dourado, pó de ultramarino e de prata para secar a tinta e fita azul para costurar os cadernos. Ao mesmo tempo, apaixona-se pela Sra. d'Houdedot, briga com o amigo Diderot por achá-lo implicado em intrigas com a referida senhora e apresenta os primeiros sinais claros da mania de perseguição, que se torna cada vez mais doentia nos anos seguintes.

Em 1757, deixa o Ermitage e passa a viver em Montlouis, onde permanece durante cinco anos muito produtivos e felizes. Escreve a *Carta Sobre os Espetáculos*, em que critica um artigo de D'Alembert sobre Genebra, publicado na *Enciclopédia*, e opõe-se ao estabelecimento de um teatro na cidade natal. Completa *A Nova Heloísa* e redige as duas obras teóricas que marcarão toda a história da teoria política e da pedagogia: o *Emílio* e o *Contrato Social*.

O refúgio junto a Hume

Os dois livros, imediatamente depois da publicação em 1762, são considerados altamente ofensivos às autoridades e, assim, inicia-se o período mais negro da vida do autor. Os problemas agora não são mais com os amigos e as amantes, mas com as autoridades e a opinião pública. Ordena-se sua prisão, e Rousseau vê-se obrigado a deixar a França, refugiando-se em Neuchâtel, então sob domínio de Frederico II da Prússia. Passa a usar roupas armênias para disfarçar-se e escreve a *Carta a Cristophe de Beaumont*, na qual ataca o arcebispo de Paris por ter condenado o *Emílio*. O mesmo sentido têm as *Cartas Escritas na Montanha*, réplica a J. B. Tronchin, que ordenara a queima do *Emílio* e do *Contrato Social*. Em 1764 prepara um inacabado *Projeto de Constituição para a Córsega*, a pedido de Matteo Buttafuoco.

Ainda em 1764, toma conhecimento de um panfleto anônimo que circula em Paris sob o título de *O Sentimento dos Cidadãos*, no qual é atacado como hipócrita, pai sem coração e amigo ingrato. O panfleto tinha sido escrito por Voltaire e feriu profundamente Rousseau. Pôs-se então a escrever as *Confissões*, onde, em quase mil páginas, procura explicar toda sua vida e seu pensamento. Com isso, o livro tornou-se uma síntese completa do autor como homem, romancista, filósofo e educador.

Os infortúnios não pararam aí. Em 1765, atacado pelos protestantes de Neuchâtel, que chegam a jogar pedras em sua casa, abandona Môtiers e dirige-se para a ilha de Saint-Pierre, onde é impedido de ficar. Aceita a oferta de refúgio na Inglaterra, feita pelo filósofo David Hume (1711-1776). Chega a Londres e vai viver em Wootton. As relações com o amigo Hume, no entanto, seriam prejudicadas por uma carta que circulava em Paris. Endereçada a Rousseau e assinada por Frederico II (1712-1786) — na verdade escrita por Horace Walpole (1717-1797) —, criticava ironicamente sua conduta, e Rousseau supôs que Hume tivesse alguma coisa a ver com ela. Com delírios de perseguição, imaginava um vasto complô contra ele. A polêmica com Hume divertiu toda a Europa culta e, por fim, Rousseau acabou por deixar a Inglaterra.

De novo na França, publicou o *Dicionário de Música*, no qual trabalhava há anos. Deixa-se dominar outra vez por crises de pânico. Casa-se com Thérèse Levasseur e procura defender-se contra os imaginários conspiradores. Tenta justificar-se diante do mundo, lendo extratos das *Confissões* nos salões parisienses e escrevendo os *Diálogos* e *Rousseau, Juiz de Jean-Jacques*. A última obra técnica seria *Considerações Sobre o Governo da Polônia*, a pedido do conde Wielhorski, que desejava conselhos para reforma das instituições políticas de seu país.

Nos últimos dois anos de vida, os sintomas psicóticos diminuem de intensidade, e Rousseau pode escrever a mais serena e delicada de suas obras, *Devaneios de um Caminhante Solitário*, que contém descrições da natureza e dos sentimentos humanos feitas com admirável suavidade e beleza. Em 2 de julho de 1778, falece em Ermenonville e é enterrado na ilha dos Choupos. Refugia-se por fim na Natureza, a "mãe comum", em cujos braços buscou subtrair-se "aos ataques de seus filhos".

Natureza ou civilização?

O chamado à Natureza e o "evitar os ataques de seus filhos" constituem os motivos fundamentais do pensamento de Rousseau e a fonte de sua contribuição original para a história da filosofia. Essa contribuição não compõe um conjunto sistemático, e a riqueza e variedade da obra, as freqüentes contradições, a repugnância pela sistematização conceitual e a permanente vinculação entre as idéias e os conflitos pessoais vividos pelo autor tornam extremamente difícil uma exposição sintética de sua obra. Contudo, é possível desenredar essa teia intrincada e trazer à tona alguns elementos estruturais privilegiados e certos temas dominantes: relações entre Natureza e sociedade, moral fundada na liberdade, primazia do sentimento sobre a razão, teoria da bondade natural do homem e doutrina do contrato social.

O primeiro desses elementos estruturais — raiz de toda a filosofia rousseauniana — encontra-se nos discursos *Sobre as Ciências e as Artes* e *Sobre as Origens da Desigualdade*. Neles Rousseau desenvolve a antítese fundamental entre a natureza do homem e os acréscimos da civilização. As obras posteriores levam às últimas conseqüências esse pensamento que, mais do que simples idéia abstrata, é um sentimento radical.

Em síntese, a civilização é vista por Rousseau como responsável pela degeneração das exigências morais mais profundas da natureza humana e sua substituição pela cultura intelectual. A uniformidade artificial de comportamento, imposta pela sociedade às pessoas, leva-as a ignorar os deveres humanos e as necessidades naturais. Assim como a polidez e as demais regras da etiqueta podem esconder o mais vil e impiedoso egoísmo, as ciências e as artes, com todo seu brilho exterior, freqüentemente seriam somente máscaras da vaidade e do orgulho.

A vida do homem primitivo, ao contrário, seria feliz porque ele sabe viver de acordo com suas necessidades inatas. Ele é amplamente auto-suficiente porque constrói sua existência no isolamento das florestas, satisfaz as necessidades de alimentação e sexo sem maiores dificuldades, e não é atingido pela angústia diante da doença e da morte. As necessidades impostas pelo sentimento de autopreservação — presente em todos os momentos da vida primitiva e que impele o homem selvagem a ações agressivas — são contrabalançadas pelo inato sentimento de piedade que o impede de fazer mal aos outros desnecessariamente. Desde suas origens, o homem natural, segundo Rousseau, é dotado de livre arbítrio e sentido de perfeição, mas o desenvolvimento pleno desses sentimentos só ocorre quando estabelecidas as primeiras comunidades locais, baseadas sobretudo no grupo familiar. Nesse período da evolução, o homem vive a idade de ouro, a meio caminho entre a brutalidade das etapas anteriores e a corrupção das sociedades civilizadas. Esta começa no momento em que surge a propriedade privada.

A crítica às sociedades civilizadas e a idealização do homem primitivo, manifestadas a todo passo nas obras de Rousseau, foram vistas por muitos intérpretes como expressão de um desejo de retorno à animalidade. Alguns o aproximaram dos cínicos gregos, especialmente de Diógenes (c. 413-327 a.C.), que admirava os animais e celebrava os rituais antropofágicos da mitologia. Voltaire, entre outros, fez essa aproximação, certamente com ironia, ao dizer do autor do *Contrato Social* que "ninguém jamais pôs tanto engenho em querer nos converter em animais" e que ler Rousseau faz nascer "desejos de caminhar em quatro patas". Tal interpretação é sem dúvida incorreta e deve ser entendida apenas como expressão do sarcasmo voltairiano. O que Rousseau sempre pretendeu não foi exaltar a animalidade do selvagem, porém sua mais profunda humanidade em relação ao homem civilizado. A dignidade da natureza humana frente ao animal é constantemente expressada pelo autor do *Emílio*: "Que ser aqui embaixo, exceto o homem, sabe observar os outros, medir, calcular, prever seus movimentos, seus efeitos, e unir, por assim dizer, o sentimento da existência comum ao de sua existência individual?... Mostrem-me outro animal sobre a terra que saiba fazer uso do fogo e admirar o Sol... Eu posso observar, conhecer os seres e suas relações, posso sentir o que é a ordem, a beleza, a virtude; posso contemplar o Universo e elevar-me até a mão que governa; posso amar o bem e fazê-lo; e me compararia com os animais?... que coisa maior poderia eleger do que ser homem?"

O homem, para Rousseau, não se regenera pela destruição da sociedade e com o retorno à vida no meio das florestas. Embora priva-

do, no estado social, de muitas vantagens da Natureza, ele adquire outras: capacidade de desenvolver-se mais rapidamente, ampliação dos horizontes intelectuais, enobrecimento dos sentimentos e elevação total da alma. Se os abusos do estado social civilizado não o colocassem abaixo da vida primitiva, o homem deveria bendizer sem cessar o instante feliz que o arrancou para sempre da animalidade e fez de um ser estúpido e limitado uma criatura inteligente. O propósito visado por Rousseau é combater os abusos e não repudiar os mais altos valores humanos.

Os abusos centralizam-se, para ele, na perda de consciência a que é conduzido o homem pelo culto dos refinamentos, das mentiras convencionais, da ostentação da inteligência e da cultura, nas quais se busca mais a admiração do próximo do que a satisfação da própria consciência. Rousseau, em uma palavra, não pretende queimar bibliotecas ou destruir universidades e academias; reconhece a função útil das ciências e das artes, mas não quer ver os artistas e intelectuais submetidos aos caprichos frívolos das modas passageiras. Pelo contrário, glorifica os esforços laboriosos da conquista intelectual verdadeira, que se realiza na luta contra os obstáculos e na atividade criadora do espírito livre de pressões.

A interioridade desvendada pelo sentimento

O retorno à pureza da consciência natural é o dever fundamental de todo homem, segundo Rousseau. Com isso, ele retoma de certa forma, o "conhece-te a ti mesmo" socrático. Em Sócrates, no entanto, a análise da consciência tem significado completamente diverso, inserindo-se em outro quadro de referência. Diante dos filósofos anteriores que se preocupavam em descobrir a constituição fundamental do mundo da matéria, Sócrates reivindicou como centro do pensar filosófico o próprio homem e os valores que orientam sua conduta. Mas a diferença maior entre Sócrates e Rousseau não reside nisso, mas no fato de que o "conhece-te a ti mesmo" socrático é tarefa intelectual a cargo da razão, e Rousseau, ao contrário, vê no intelecto uma faculdade que conduz o homem para fora de si mesmo. Rousseau aponta o sentimento, essa "outra faculdade infinitamente mais sublime", como o verdadeiro caminho para a penetração na essência da interioridade.

O sentimento como instrumento de penetração na essência da interioridade é outro dos elementos estruturais do pensamento de Rousseau. Núcleo central de todo pensar filosófico, constituiria a chave com que se pode compreender toda a Natureza e alcançar misticamente o próprio infinito. Deixar de lado as convenções da razão civilizada. E imergir no fundo da Natureza através do sentimento significa elevar-se da superfície da terra até a totalidade dos "seres, ao sistema universal das coisas, ao ser incompreensível que a tudo engloba". Perdido o espírito nessa imensidão, o indivíduo não pensa, não raciocina, não filosofa, mas sente com voluptuosidade, abandona-se ao arrebatamento, perde-se com a imaginação no espaço e lança-se ao infinito. Essa imersão mística no infinito da Natureza equivale a penetrar

na própria interioridade, alcançar a consciência da liberdade e atingir o sentimento íntimo da vida, com o qual o homem teria consciência de sua unidade com os semelhantes e com a universalidade dos seres. No relacionamento místico com a Natureza, segundo Rousseau, não se desfruta nada externo ao próprio indivíduo e sua existência; durante o lapso de tempo em que ocorre a relação, o homem basta-se a si mesmo, como se fosse Deus.

A idéia de que o sentimento místico da Natureza não pode ser separado do sentimento de interioridade pessoal constitui aquilo que se costuma chamar o espírito "romântico" de Rousseau. Vendo a Natureza como fonte da felicidade humana, relevando ao máximo a carga mística de sua vivência e formulando a concepção de que ela só pode ser compreendida pelo sentimento e não pela razão, Rousseau desempenhou papel original dentro da filosofia do século XVIII. Os contemporâneos enciclopedistas, tanto quanto ele, também fizeram da Natureza o ponto central de suas teorias. Continuando o movimento do método indutivo de Bacon (1561-1626), da metodologia experimental-matemática de Galileu (1564-1642), da física de Newton (1642-1727) e do empirismo de John Locke (1632-1704), os enciclopedistas do século XVIII tomavam a Natureza como fonte de conhecimentos e faziam dela critério de julgamento de idéias e instituições, além de arma de luta contra a tradição escolástica. A Natureza, no entanto, é concebida por eles essencialmente como matéria e movimento mecânico, inteiramente exterior ao sujeito humano. Holbach (1723-1789) e Helvetius (1715-1771), por exemplo, objetivam o sujeito cognoscente e reduzem o espírito à Natureza e a interioridade à exterioridade. Para Rousseau, ao contrário, a Natureza palpita dentro de cada ser humano, como íntimo sentimento de vida. Tomou partido contra os "filósofos" e jamais quis ser chamado assim: "Vi muitas pessoas que filosofavam muito mais doutamente do que eu; mas sua filosofia parecia, por assim dizer, estranha... Estudavam o universo como teriam estudado qualquer máquina que tivessem visto por curiosidade. Estudavam a natureza humana para poder falar sabiamente dela, não para conhecerem-se a si mesmos".

A pedagogia do Emílio

Rousseau desloca, assim, duplamente o centro de gravidade da reflexão filosófica. Em primeiro lugar, não é razão mas o sentimento o verdadeiro instrumento de conhecimento; em segundo lugar, não é o mundo exterior o objeto a ser visado mas o mundo humano. Ambos os aspectos vinculam-se intimamente e implicam a passagem da atitude teórica para o plano da valorização moral. Dessa forma, o traço mais significativo do pensamento de Jean-Jacques Rousseau passa a residir nos caminhos práticos que ele procurou apontar para o homem alcançar a felicidade, tanto no que se refere ao indivíduo quanto no que se relaciona à sociedade. No primeiro caso, formulou uma pedagogia, que se encontra no *Emílio;* no segundo, teorizou sobre o problema político e escreveu o *Contrato Social,* além de outras obras menores.

O *Emílio* é um ensaio pedagógico sob forma de romance e nele

Rousseau procura traçar as linhas gerais que deveriam ser seguidas com o objetivo de fazer da criança um adulto bom. Mais exatamente, trata dos princípios para evitar que a criança se torne má, já que o pressuposto básico do autor é a crença na bondade natural do homem. Outro pressuposto de seu pensamento consiste em atribuir à civilização a responsabilidade pela origem do mal. Conseqüentemente, os objetivos da educação, para Rousseau, comportam dois aspectos: o desenvolvimento das potencialidades naturais da criança e seu afastamento dos males sociais.

A educação deve ser progressiva, de tal forma que cada estágio do processo pedagógico seja adaptado às necessidades individuais do desenvolvimento. A primeira etapa deve ser inteiramente dedicada ao aperfeiçoamento dos órgãos dos sentidos, pois as necessidades iniciais da criança são principalmente físicas. Incapaz de abstrações, o educando deve ser orientado no sentido do conhecimento do mundo através do contato com as próprias coisas; os livros só podem fazer mal, com exceção do *Robinson Crusoé*, que relata as experiências de um homem livre, em contato com a Natureza.

Liberta da tirania das opiniões humanas, a criança, por si mesma e sem nenhum esforço especial, identifica-se com as necessidades de sua vida imediata e torna-se auto-suficiente. Vivendo fora do tempo, nada precisando das coisas artificiais e não encontrando qualquer desproporção entre desejo e capacidade, vontade e poder, sua existência vê-se livre de toda ansiedade com relação ao futuro e não é atormentada pelas preocupações que fazem o homem adulto civilizado viver fora de si mesmo.

É necessário, contudo, prepará-la para o futuro. Isso porque ela tem uma enorme potencialidade, não aproveitada imediatamente. A tarefa do educador consiste em reter pura e intata essa energia até o momento propício. Nesse sentido é particularmente importante evitar a excitação precoce da imaginação, porque esta pode tornar-se uma fonte de infelicidade futura. Outros cuidados devem ser tomados com o mesmo objetivo e todos eles podem ser alcançados ensinando-se a lição da utilidade das coisas, ou seja, desenvolvendo-se as faculdades da criança apenas naquilo que possa depois ser-lhe útil.

Até aqui, o processo educativo preconizado por Rousseau é negativo, limitando-se àquilo que não deve ser feito. A educação positiva deve iniciar-se quando a criança adquire consciência de suas relações com os semelhantes. Passa-se, assim, do terreno da pedagogia propriamente dita aos domínios da teoria da sociedade e da organização política.

O supremo bem: a liberdade

Em todas as obras de Rousseau, os processos educativos, tanto quanto as relações sociais, são sempre encarados do ponto de vista centralizado na noção de liberdade, entendida por ele como direito e dever ao mesmo tempo: "... todos nascem homens e livres"; a liberdade lhes pertence e renunciar a ela é renunciar à própria qualidade de homem. Ao reformular tal princípio e dar-lhe o papel fundamental na moral e na política, Rousseau elevou-se muito acima dos contem-

porâneos e dos precursores. Ninguém como ele afirmou o princípio da liberdade como direito inalienável e exigência essencial da própria natureza espiritual do homem.

Com isso, levou às últimas conseqüências a linha de pensamento iniciada pelo humanismo renascentista e sobretudo pela reforma protestante. Esta última, especialmente, expressava as necessidades e aspirações das coletividades que reivindicavam o valor da intimidade e os direitos da consciência religiosa de cada um, frente ao princípio católico da autoridade. Essa corrente de idéias desenvolveu-se depois com as teorias do direito natural do século XVII e principalmente com Espinosa (1632-1677) e John Locke, que prenunciavam Rousseau. O caminho que será trilhado pelo autor do *Contrato Social* é anunciado por Locke ao formular a teoria do estado da natureza como condição da liberdade e da igualdade e com a afirmação da pessoa humana como sujeito de todo direito e, portanto, fonte e norma de toda lei. Contudo, Locke admite a perda da liberdade quando afirma que "o homem, por ser livre por natureza, ... não pode ser privado dessa condição e submetido ao poder de outro *sem o próprio consentimento*". O princípio da liberdade torna-se, assim, apenas uma questão de fato e deixa de ter o valor humanista e a força renovadora da vida social que lhe foram dados por Rousseau.

Com ele, o princípio da liberdade constitui-se como norma, e não como fato; como imperativo, e não como comprovação. Não é apenas uma negação de impedimentos, mas afirmação de um dever de realização das aptidões espirituais. Na consciência da liberdade revela-se a espiritualidade da alma humana; por isso é a exigência ética fundamental, e renunciar a ela é renunciar à própria qualidade de homem e "aos direitos da humanidade".

Ao fazer tal afirmação, Rousseau distancia-se de todo individualismo, pois este supõe uma antítese entre cada um e a coletividade e estabelece o valor do indivíduo enquanto indivíduo e não enquanto homem. Rousseau, ao contrário, reivindica a consciência da dignidade do homem em geral e ilumina o valor universal da personalidade humana, cuja consciência moral não se traduz no sentimento particularista do amor próprio, mas na universalidade do amor de si. No pensamento de Rousseau o amor de si, constituindo a interioridade por excelência e a força expansiva da alma que identifica o indivíduo com seus semelhantes, é a ponte que liga o eu individual ao eu comum, a vontade particular à vontade geral. Assim é que todos os cidadãos "poderão chegar a identificar-se, por fim, com o Todo maior, sentir-se membros da pátria, amá-la com esse sentimento delicado que todo homem separado só tem para si mesmo".

A realização concreta do eu comum e da vontade geral implicam necessariamente um contrato social, ou seja, uma livre associação de seres humanos inteligentes, que deliberadamente resolvem formar um certo tipo de sociedade, à qual passam a prestar obediência. O contrato social seria, assim, a única base legítima para uma comunidade que deseja viver de acordo com os pressupostos da liberdade humana.

É necessário, contudo, resolver o problema de encontrar uma forma de associação que continue a respeitar essa mesma liberdade que lhe dá origem. Muito embora o homem seja naturalmente bom, ele é

constantemente ameaçado por forças que não só o alienam de si mesmo como podem transformá-lo em tirano ou escravo. Rousseau procura uma forma de associação na qual "cada um unindo-se a todos obedece, porém, apenas a si mesmo e permanece livre" como antes de estabelecer o contrato. Cada um por si mesmo, dando-se para todos, não se dá a ninguém. As possibilidades de desigualdade e injustiça entre os cidadãos são evitadas mediante a "total alienação de cada associado, com todos os seus direitos, em benefício da comunidade". Não sendo total essa alienação, o indivíduo ficará exposto à dominação pelos outros. Em caso contrário, o cidadão não obedece a interesses de apenas um setor do conjunto social, mas à vontade geral, que é "uma força real, superior à ação de qualquer vontade particular". Essa obediência jamais suscita qualquer apreensão, pois a vontade geral, segundo Rousseau, é sempre dirigida para o bem comum.

A alienação total ao Estado envolve igualdade ainda noutro sentido, na medida em que a vontade geral não é autoridade externa obedecia pelo indivíduo a despeito de si mesmo, mas corporificação objetiva de sua própria natureza moral. Aceitando a autoridade da vontade geral, o cidadão não só passa a pertencer a um corpo moral coletivo, como adquire liberdade obedecendo a uma lei que prescreve para si mesmo. É por intermédio da lei apetitiva para seguir os ditames da razão e da consciência. A submissão à vontade geral, possuidora de "inflexibilidade que nenhuma força humana pode superar", conduz a uma liberdade que "resguarda o homem do vício" e a uma moralidade que "o eleva até a virtude". O indivíduo é, assim, investido de uma outra espécie de bondade, aquela virtude genuína do homem, que não é um ser isolado mas parte de um grande todo. Liberto dos estreitos limites de seu próprio ser individual, encontra plenitude numa verdadeira experiência social de fraternidade e igualdade, junto a cidadãos que aceitam o mesmo ideal.

A concepção rousseauniana do direito político é, portanto, essencialmente democrática, na medida em que faz depender toda autoridade e toda soberania de sua vinculação com o povo em sua totalidade. Além disso, a soberania é inalienável e indivisível e, como base da própria liberdade, é algo a que o povo não pode renunciar ou partilhar com os outros, sob pena de perda da dignidade humana. A soberania pode, contudo, ser delegada em suas funções executivas, segundo formas diversas; nascem, assim, os governos monárquicos, aristocráticos e republicanos, cada um devendo corresponder a circunstâncias históricas e geográficas específicas.

Para Rousseau, a lei, como ato da vontade geral e expressão da soberania, é de vital importância, pois determina todo o destino do Estado. Assim os legisladores têm relevante papel no *Contrato Social*, sendo investidos de qualidades quase divinas. É deles que o cidadão "recebe, de certa forma, sua vida e seu ser" e transforma-se superando a existência independente, que usufrui no estado natural, e penetrando na vida moral como um ser comunitário. Esse novo modo de existência não lhe é imposto de fora, mas resulta de uma vontade proveniente do fundo de seu ser interior. Os legisladores devem, assim, assemelhar-se aos deuses, mas perseguindo sempre o objetivo de servir às necessidades essenciais da natureza humana.

Nos últimos capítulos do *Contrato Social*, Rousseau acrescenta

um conjunto de sanções rigorosas que acreditava serem necessárias para a manutenção da estabilidade política do Estado por ele preconizado. Propõe a introdução de uma espécie de religião civil, ou profissão de fé cívica, a ser obedecida pelos cidadãos que, depois de aceitarem-na, deveriam segui-la sob pena de morte. Nisso se viu algo de extremamente chocante, mas é preciso não esquecer que Rousseau jamais foi um liberal no sentido político do termo. Ele não acredita na possibilidade de qualquer rígida separação entre o indivíduo e o Estado — como queriam os teóricos liberais — e acha inconcebível o desenvolvimento da plena vida moral sem ativa participação do indivíduo no corpo inteiro da sociedade; por outro lado, estabelece que a unidade e permanência do Estado depende da integridade moral e da lealdade indivisível de cada cidadão. A profissão de fé cívica formulada por Rousseau reduz-se a alguns poucos dogmas simples que todo ser racional e moral deveria aceitar: crença num ser supremo, vida futura, felicidade dos justos, punição dos culpados. A esses dogmas positivos deve-se acrescentar apenas um negativo: a rejeição de todas as formas de intolerância.

A herança de Rousseau

Jean-Jacques Rousseau não terá sido um filósofo no sentido mais estrito do termo. Seu forte não era o encadeamento lógico das idéias nem a fundamentação rigorosamente racional dos princípios que formulou, nem a penetração analítica dos problemas. Seu pensamento procede antes pela expressão de intuições resultantes da paixão permanente com que viveu todos os problemas da existência mais comum, como também os da cultura no nível superior das idéias. Mas soube como poucos expressar essas intuições e defendê-las apaixonadamente. As idéias correspondentes a essas intuições não são conceitos abstratos mas realidades vividas intensamente e valores morais imersos na mais nervosa sensibilidade. Opor-se aos filósofos não foi para ele apenas assunto teórico, mas questão de honra pessoal.

Toda essa carga emocional e a capacidade de expressão estética que possuía deram força incomum ao seu pensamento e fizeram dele um marco revolucionário dentro da história da cultura. Sua influência estendeu-se aos mais diversos campos. Os princípios de liberdade e igualdade política, formulados por ele, constituíram as coordenadas teóricas dos setores mais radicais da Revolução Francesa (Robespierre era seu fervoroso seguidor) e inspiraram sua segunda fase, quando foram destruídos os restos da monarquia e foi instalado o regime republicano, colocando-se de lado os ideais do liberalismo de Voltaire e Montesquieu (1689-1755). As teorias políticas do idealismo alemão do século XIX — que glorificaram o Estado como Deus na história — também devem a Rousseau, quando passam de sua doutrina de que o Estado é legalmente onipotente para a exaltação absolutista do mesmo. Isso, apesar de Rousseau ter afirmado claramente que a maioria deveria ser limitada por restrições morais, e insistido no direito do povo de derrubar o governo quando este deixasse de ser expressão da vontade geral.

Por outro lado, a valorização rousseauniana do mundo dos senti-

mentos, em detrimento da razão intelectual, e da natureza mais profunda do homem, em contraposição ao artificialismo da vida civilizada, encontra-se precisamente na base do amplo movimento romântico que caracterizou a primeira metade do século XIX e permanece vigorando até os dias de hoje, como uma das formas básicas de sentir e pensar o mundo.

Cronologia

1712 — *Jean-Jacques Rousseau nasce em Genebra, no dia 28 de junho.*
1719 — É publicado o *Robinson Crusoé* de Daniel Defoe, que expressa um dos traços fundamentais do pensamento de Rousseau.
1722 — *Rousseau passa a estudar na casa do ministro Lambercier, em Bossey.* Rameau publica o *Tratado de Harmonia* e Bach compõe o *Cravo Bem Temperado.*
1728 — *Rousseau foge de Genebra, encontra a Sra. de Warens e converte-se ao catolicismo em Turim.*
1740 — *Torna-se preceptor, mas não consegue bons resultados como pedagogo.* Rochardson publica o romance *Pamela e Satã.*
1742 — *Rousseau chega a Paris, em busca de sucesso.* D'Alembert redige o *Tratado de Dinâmica.*
1745 — *Rousseau liga-se a Thérèse Levasseur, com a qual passará toda a vida e terá cinco filhos.*
1749 — *Rousseau redige o* Discurso Sobre as Ciências e as Artes.
1752 — *O "intermezzo" operístico de Rousseau,* O Adivinho da Aldeia, *é encenado em Fontainebleau.* A *Enciclopédia,* dirigida por Diderot, é condenada pela primeira vez.
1754 — *Rousseau visita Genebra e volta ao protestantismo.* O filósofo Condillac publica o *Tratado Sobre as Sensações.*
1755 — *Rousseau publica os discursos* Sobre a Origem da Desigualdade *e* Sobre a Economia Política.
1756 — *Passa a morar no Ermitage e começa a escrever o romance* A Nova Heloísa.
1757 — *Escreve o* Emílio *e o* Contrato Social. *A mania de perseguição começa a apresentar os primeiros sintomas.*
1762 — *O* Contrato Social *e o* Emílio *são condenados pelas autoridades, e Rousseau é perseguido, refugiando-se em Neuchâtel.*
1764 — *Redige um* Projeto de Constituição para a Córsega *e as* Confissões.
1765 — *É obrigado a deixar Neuchâtel e refugia-se na Inglaterra, junto a David Hume; desconfia do amigo e sente-se cada vez mais alvo de conspirações.*
1767 — *Volta à França, casa-se com Thérèse Levasseur e publica o* Dicionário de Música.
1771 — *Escreve as* Considerações Sobre o Governo da Polônia. *Para justificar-se de ataques, alguns reais, outros imaginários, compõe os* Diálogos — Rousseau, Juiz de Jean-Jacques.
1776 — *Escreve os* Devaneios de um Caminhante Solitário.
1778 — *Falece em 2 de julho e é enterrado na ilha dos Choupos, em Ermenonville. Durante a Revolução Francesa, seus restos mortais serão colocados no Panteão.*

Bibliografia

MASSON, P. A.: *La Religion de J. J. Rousseau*, 3 volumes, Paris, 1916.

SCHINZ, ALBERT: *La Pensée Religieuse de J. J. Rousseau et ses Récents Interprètes*, Paris, 1927.

SCHINZ, ALBERT: *La Pensée de J. J. Rousseau*, Alcan, Paris, 1929.

SCHINZ, ALBERT: *État Présent des Travaux sur J. J. Rousseau*, Nova York e Paris, 1941.

WRIGHT, E. H. *The Meaning of Rousseau*, Oxford, 1929.

HÖFFDING, HARALD: *J. J. Rousseau and his Philosophy*, 1930.

HENDEL, C. W.: *J. J. Rousseau, Moralist*, 2 volumes, Nova York e Oxford, 1934.

GUÉHENO, JEAN: *Jean-Jacques*, 3 volumes, Bernard Grasset, Paris, 1948/52. (Em 1962 foi publicada nova edição com o subtítulo *Histoire d'une Conscience*.)

DERATHÉ, ROBERT: *Le Rationalisme de J. J. Rousseau*, Presses Universitaires de France, Paris, 1948.

DERATHÉ, ROBERT: *J. J. Rousseau et la Science Politique de son Temps*, P.U.F., Paris, 1950.

MORNET, DANIEL: *Rousseau, L'Homme et L'Ouevre*, Paris, 1950.

BURGELIN, PIERRE: *La Philosophie de l'Existence de J. J. Rousseau*, P. U. F., Paris, 1952.

CASSIRER, ERNST: *The Question of J. J. Rousseau* (original alemão), Nova York, 1954.

STAROBINSKI, JEAN: *J. J. Rousseau, la Transparence et l'Obstacle*, Paris, 1957.

MONDOLFO, RODOLFO: *Rousseau y la Conciencia Moderna* (original italiano), Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1962.

PRADO JR., BENTO: *Lecture de Rousseau*, em *Discurso* n.º 3, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, São Paulo, 1972.

DO CONTRATO SOCIAL
OU PRINCÍPIOS DO DIREITO POLÍTICO

ADVERTÊNCIA

A presente edição traz notas do Autor (identificadas por N. do A.), notas da Tradutora (N. da T.), de Paul Arbousse-Bastide (N. de P.A.-B.) e de Lourival Gomes Machado (N. de L.G.M.).

INTRODUÇÃO

DE LOURIVAL GOMES MACHADO

1. Circunstâncias da composição

Conta Rousseau nas Confissões:

"O Contrato Social *imprimia-se com bastante rapidez. O mesmo não acontecia com o* Emílio, *cuja publicação eu esperava para efetivar o descanso que planejara. De tempos em tempos, Duchesne enviava-me modelos de composição para escolha; quando eu escolhia, em lugar de começar o trabalho, enviava-me novos modelos. Quando, enfim, chegamos a um bom entendimento acerca do formato e do tipo, havendo já muitas folhas impressas, ele, por causa de uma pequena modificação minha nas provas, tudo recomeçou — ao fim de seis meses, estávamos menos adiantados do que no primeiro dia"* [1].

Assim, seguramente, alterou-se um dos planos mais carinhosamente traçados por Jean-Jacques, que desejava ter no Emílio *uma espécie de termo conclusivo de suas idéias sobre a educação e, ao mesmo tempo, um elemento prenunciador do* Contrato. *Projetara tão firmemente tal sucessão temporal de suas obras, que incluiu no* Emílio *um resumo, assaz longo, das idéias centrais do trabalho a aparecer e que expressamente anunciava. Não se tratava de um expediente de propaganda (como poderia apressadamente supor o leitor moderno), porém sobretudo de firmar bem claramente a importância capital do conhecimento da vida política no estudo do homem. A morosidade, talvez calculada, dos editores do* Emílio *e a rapidez de Rey, a quem fora confiado o* Contrato, *frustraram-lhe o plano.*

Em abril de 1762, surge o Contrato Social, *algumas semanas antes do* Emílio. *Rousseau, que estava então nos cinqüenta anos, era um escritor célebre. Fazia um ano, a* Nova Heloísa *dera-lhe as glórias do mais intenso e comovido interesse público. Consolidava-se, desse modo, o que havia de benévolo no conceito de que anteriormente gozava, enquanto declinava, ao menos por um instante, a fama de "singular" que alcançara nos primeiros passos da carreira. Os dois* Discursos *e a* Carta a d'Alembert, *somados ao êxito mais ou menos ruidoso das peças musicais e teatrais, representavam os alicerces duma indiscutível celebridade. Como, depois do* Contrato, *só assinaria obras polêmicas ao modo da* Carta a Beaumont, *das* Cartas da Montanha, *de* Rousseau, Juiz de Jean-Jacques, *podemos concluir, sem forçar a interpretação, não lhe ter escapado encontrar-se*

[1] *Confissões*, XI. (N. de L. G. M.)

em posição especial desde a publicação da Heloísa e, pois, ter chegado o momento de lançar o seu livro mais querido e mais ambicioso.

"Das várias obras que tinha no estaleiro, aquela sobre a qual meditava havia muito tempo, de que me ocupava com mais gosto, na qual desejaria trabalhar durante toda a vida e que deveria, segundo acreditava, selar minha reputação, eram minhas Instituições Políticas. Havia treze ou catorze anos que concebera a primeira idéia, quando, estando em Veneza, encontrara ocasião de observar os defeitos desse governo tão louvado. Depois disso, muito se ampliaram minhas vistas pelo estudo histórico da moral." Essas palavras, com que Rousseau registra suas cogitações no período promissoriamente calmo da Ermitage[2], confirmam e esclarecem o desígnio que o animaria a publicar, em momento e condições bem estudadas, o Contrato Social.

Não se julgue, contudo, que a redação final do livro ou sequer a drástica redução do primitivo plano das Instituições Políticas foram, também elas, fruto de uma decisão inspirada tão-só pelas circunstâncias momentâneas. Pelo contrário, a obra amadureceu lentamente. No ano de 1743, em Veneza, germina a primeira semente. É aparentemente abandonada nos anos seguintes, mas impõe-se compreender que a concepção política de Rousseau dependia, para estruturar-se completamente, dos progressos que fizesse no "estudo histórico da moral". Acredita Vaughan que, pela altura de 1750-51, houve uma primeira redação do plano, enquanto Halbwachs não ousa inferir o mesmo senão para o ano de 1753. O certo é que, nesta última data, circula o Discurso sobre a Desigualdade, denunciando um grande progresso e mesmo uma reelaboração das idéias anteriormente expostas no Discurso sobre as Ciências e as Artes. Entrevê-se em muitas passagens e afirma-se na última parte um esboço dos principais problemas do Contrato Social. A Dedicatória, de 1754, propõe claramente as teses centrais do futuro tratado. Mais tarde, o artigo sobre Economia Política levanta, pela primeira vez, a teoria da "vontade geral", pedra de-chave de todo o Contrato, enquanto à célebre carta a Voltaire, de 18 de agosto de 1766, ficaria reservada a tarefa de rasgar perspectivas básicas acerca da relação entre a lei e a liberdade. Antes, porém, Rousseau já teria chegado ao primeiro rascunho do Contrato Social, o tão comentado Manuscrito de Genebra.

No século passado, foi identificado, na Biblioteca de Genebra, um manuscrito que continha uma versão do Contrato Social acompanhada de alguns fragmentos da Economia Política. Quem primeiro noticiou sua existência foi o Professor Ritter, da universidade genebrina, em 1882. Em 1887, Alexeiff reproduziu-o em apêndice de uma obra de dois volumes, editada em Moscou, com o título Estudos sobre Jean-Jacques Rousseau. Essa edição, contudo, não poderia tornar mais conhecido no Ocidente europeu o Manuscrito de Genebra, sobre o qual Bertrand escrevia um artigo, em 1891, que conseguiu suscitar maior interesse. Cinco anos depois, aparecia em Paris a clássica edição do Contrato Social de Edmond Dreyfus-Brisac, que recolhera, repusera e comentara a forma definitiva do texto rousseauniano, confrontando-o com as versões primitivas autógrafas de Genebra e Neuchâtel. Então, pôde-se estabelecer uma série de elementos esclarecedores. Em primeiro lugar, que o Manuscrito de Genebra não é um rascunho do Contrato, mas uma verdadeira versão passada a limpo e cuidadosamente emen-

[2] Confissões, IX. (N. de L. G. M.)

dada, que, pois, representa o pensamento político de Rousseau em determinada altura de sua vida. Pode ser anterior à Economia Política *e parece começado em 1751, mas quase certamente se completou quando da viagem a Genebra em 1754. O texto, tal como foi descoberto, mostra-se fragmentário, só alcançando mais ou menos a metade da versão definitiva do* Contrato, *porém essa mutilação parece provir de acidente posterior, havendo indícios de que Rousseau o redigiu inteiramente. Tal como hoje o conhecemos, compreende uma versão que alcança os dois primeiros livros do* Contrato, *mais o capítulo I do livro III. Houve, contudo, algumas modificações: o capítulo inicial do* Manuscrito *cedeu lugar à introdução do livro I que, na versão definitiva, define o objeto da obra; o segundo capítulo, bastante extenso e versando a* Sociedade Geral do Gênero Humano, *foi suprimido; o terceiro capítulo do* Manuscrito *desdobrou-se nos capítulos I, VI, VII, VIII e IX do livro I do* Contrato Social, *enquanto os capítulos II, III, IV, e V correspondem ao quinto capítulo do* Manuscrito. *Todos esses pontos tiveram o condão de desencadear uma onda de estudos eruditos e discussões entre especialistas que, intensificando-se por ocasião do segundo centenário do nascimento de Jean-Jacques (1912), cobriu os vinte primeiros anos deste século, interessando homens da altura de um Beaulavon, de um Espinas, de um Faguet. Desse movimento, resultou a publicação, em Cambridge (1915) e Manchester (1917), dos* Escritos Políticos *e do* Contrato Social *na edição de C. E. Vaughan, que é considerada definitiva e hoje só pode ser comparada com as edições de Dreyfus-Brisac, Beaulavon e a mais recente, de Halbwachs.*

De tal sorte, estabeleceu-se que, variantes à parte, o Contrato Social *já conhecia uma primeira e bem completa redação pelas alturas de 1760. Ora, o próprio Rousseau nos diz que, em 1759, tomou uma séria resolução: "Tinha ainda duas obras no estaleiro. A primeira eram minhas* Instituições Políticas. *Examinei o estado desse livro e concluí que exigia ainda muitos anos de trabalho [...] resolvi dela tirar o que pudesse destacar, depois de queimar todo o resto, e, desenvolvendo zelosamente esse trabalho sem interromper o do* Emílio, *dei, em menos de dois anos, a última demão no* Contrato Social"[3]. *Eis o que leva Vaughan a crer que, pronta a versão quase definitiva do* Manuscrito de Genebra, *uma ampla revisão, compreendendo supressão e desdobramento de capítulos, resultou no texto enviado, em 1761, ao prelo. Essa interpretação está, aliás, em perfeita coerência com o que dizem a* Advertência *inicial e o último capítulo do texto final.*

Como se vê, nasceu o Contrato *de uma longa e amadurecida meditação, continuada praticamente durante toda a vida intelectual de seu autor. Mesmo a redução do plano inicial não lhe alterou substancialmente a feição, nem lhe mutilou o desenvolvimento, pois, quanto saibamos, as* Instituições, *além de uma primeira parte acerca da natureza e funcionamento do poder político encarado do ponto de vista interno, ou seja, das relações entre Estado e cidadão, deveria ter uma segunda parte destinada ao exame do poder em suas relações exteriores, isto é, das relações entre Estados. Ora, a matéria que se preservou no* Contrato *é a essencial e fundamental, cuja compreensão não depende, efetivamente, do abandonado complemento. Justifica-se, pois, que o atormentado Rousseau, no momento em que se sentia tocado pela admiração dos contemporâneos e também*

[3] *Confissões*, X. (N. de L. G. M.)

quando cedia à esperança de retirar-se para uma existência quase isolada, resignasse o grande projeto de outrora, sobretudo se assim conseguia preservar e imediatamente tornar conhecida aquela sua obra que considerava capital.

No conjunto da produção de Rousseau, o Contrato não se destaca só por merecer a preferência sentimental do próprio autor. Já em sua forma revela-se o intuito de constituir um caso singular, pois nessa produção feita de romances filosóficos, cartas polêmicas e discursos acusatórios, todos vazados numa linguagem candente, impiedosa e por vezes até áspera, surge como um verdadeiro tratado redigido num estilo que é "sóbrio, amargo e forte", como queria Jaurès, e sempre aspira à objetividade técnica, em que pesem os percalços passionais oferecidos pelo temperamento apaixonado do autor. Mais ainda, nada tem de obra de circunstância, como sucede com a maioria dos textos rousseaunianos, tendendo a desenvolver-se, graças à longa e profunda meditação, num plano de verdadeira universalidade. Nela, Beaulavon encontrou "a expressão amadurecida, sistemática e definitiva do pensamento de Rousseau".

2. Fontes e influências

Valham as anteriores indicações sobre o lento e longo processo de elaboração do Contrato Social para deixar claro que muito dificilmente se poderá traçar um satisfatório quadro das suas fontes inspiradoras. Já se tem sublinhado como, em determinados autores, vai Rousseau colher subsídios diretos para a composição de seu texto e como, quase sempre, é ele o primeiro a citá-los. Tal o caso, por exemplo, do Marquês d'Argenson (registrado como "m. d'A" numa nota do capítulo VIII do livro IV, porém identificado depois, pelo próprio Rousseau, na carta a Usteri de 15 de julho de 1763), por via de suas Considerações sobre o Governo Antigo e Presente da França. Ou ainda, e em muito mais ampla margem, o caso de Maquiavel, de cujas obras todas, porém em especial do Discurso sobre a Primeira Década de Tito Lívio, Rousseau se valeu com liberalidade. Ou, afinal, o caso de Sigonius, de cuja Legibus Romanis terá saído, diretamente, quanto o Contrato diz do sistema político de Roma nas notas do livro III e nos sete capítulos iniciais do último livro. Basta, porém, o confronto da contribuição devida a Maquiavel com o que foi tomado a Sigonius, para tornar patente a precariedade de tal arrolamento de fontes, porquanto, se Sigonius aí figura um típico fornecedor de referências, Maquiavel, também desempenhando tal função, influi decisivamente na formação de determinados conceitos rousseaunianos. No próprio Contrato há declarações reveladoras dessa influência singular.

Não se pode, realmente, reduzir as fontes de uma grande obra à lista de autores e livros em que se colheram, com ou sem citação explícita, elementos tópicos. Não obstante, se quisermos estabelecer um rol das principais fontes do Contrato, daqueles autores em que Rousseau foi buscar estímulo doutrinário para o desenvolvimento de seu próprio sistema, correremos o oposto risco de estender-nos sem limite certo. Obra fartamente amadurecida, pacientemente revista e retomada por mais de uma vez, livro destinado a representar a suma de toda uma vida intelectual e o coroamento de uma obra variada e complexa, o Contrato Social é, praticamente, o inteiro pensamento de Rousseau e, pois, terá encontrado fontes em quanto conseguiu, a qualquer momento interessar seu

autor, a começar, sem dúvida, pelos Evangelhos propiciados, logo à infância, pelo protestantismo de Genebra.

Nessas condições, excelente parece o caminho tomado recentemente por Derathé[4]*, aliás seguindo o exemplo de Halbwachs. Mais do que a investigação restrita ou lata das fontes, no sentido comum do termo, valerá investigarmos quais foram as leituras políticas de Rousseau. E, segundo aquele autor, devemos referir dois grupos distintos de tratadistas que Jean-Jacques estudou mais detida e proveitosamente, como se pode supor por citações explícitas ou por inferências bem fundadas.*

Em primeiro lugar, temos os jurisconsultos. Grotius e Pufendorf representavam o melhor da cultura jurídica do tempo e a eles atirou-se Rousseau para adquirir conhecimentos sem os quais não chegaria a dominar os problemas do Estado, porém soube colocar o espírito crítico acima da humildade de estudioso. Assim, em Grotius repele método e doutrina e, se Pufendorf fornece-lhe preciosas informações, nem por isso concorda com seus princípios e suas conclusões. Quanto a Burlamaqui, discípulo daqueles dois grandes mestres da escola do Direito Natural e no qual muito tempo se desejou encontrar a principal fonte de Rousseau, hoje já foi reduzido às suas verdadeiras proporções: tradutor e continuador quase servil dos grandes juristas, nele pouco de novo se encontraria e, pois, certa abundância de referências a seus trabalhos nos textos rousseaunianos dever-se-á, muito provavelmente, à fixação psicológica que fatalmente causavam em Jean-Jacques os trabalhos, nem por isso admirados, de um genebrino e membro do Conselho... Cabe, afinal, assinalar o nome de Johannes Althusius, o autor da importante Politica Methodice Digesta *(1603), que tanto tempo permaneceu ignorada pelos historiadores das idéias políticas. Otto von Gierke, que recuperou sua memória e sua doutrina, foi o primeiro a suspeitar de uma influência direta em Rousseau. Vaughan reforçou a indicação citando uma passagem das* Cartas da Montanha *em que há referência expressa a Althusius, autor então praticamente desconhecido. Uma frase do* Contrato — *"Tem muita razão aqueles que pretendem não ser um contrato, em absoluto, o ato pelo qual um povo se submete a chefes." (l. III, c. I) — parece tomada diretamente a Althusius e, se assim for, Rousseau terá tido a felicidade de encontrar, entre os velhos tratadistas, ao menos um, disposto, como ele, a negar os pretensos direitos superiores dos reis.*

Compõe-se, o segundo grupo, de escritores políticos. Aqui, muito embora a amplitude das leituras de Rousseau seja bem maior, podemos fixar-nos em três nomes: Hobbes, Montesquieu e Locke. A força desses três pensadores fez-se sentir, de forma decisiva, nas preocupações de quem estava destinado a colocar-se no mesmo nível. Em cada um deles, Rousseau distinguiu a verdade fundamental das fraquezas acessórias e, tomando-lhes o que era essencial, soube criticá-los pelas fragilidades de método e doutrina que não poderia aceitar, para afinal, graças a esses pontos de apoio, positivos e negativos, tentar sua própria construção sistemática. Em Hobbes, sentiu a necessidade de conceber-se como absoluto o poder do Estado, mas repeliu, com veemência quase brutal, o sacrifício da liberdade do homem. Em Locke, contrariamente, aproveitou muito das formulações

[4] Robert Derathé: *Jean Jacques Rousseau et la Science Politique de son Temps*, Paris, 1950. (N. de L. G. M.)

destinadas a preservar a pessoa livre, mas soube ver o defeito, em contrapartida, desse individualismo que prejudicava a exata definição da realidade estatal. Em Montesquieu, que foi dos três o mais admirado, lastimou que tanta capacidade de análise e tanto poder de síntese se bastassem com a verificação de como os povos de fato se governavam, sem importar-se com saber se esses governos eram ou não legítimos. Assim, alçou-se à condição de pensador capacitado a formular um esquema em que, interligando-se substancial e vitalmente a liberdade e a lei, acabasse por definir-se a legitimidade do poder político. Como expõe o Contrato Social.

3. Resenha analítica

Dividindo o Contrato Social *em quatro livros, Rousseau reservou o primeiro deles para atacar, de forma direta e sem dispensáveis considerações preliminares, o problema que sempre o preocupou e que é o de positivar qual o fundamento legítimo da sociedade política. O segundo livro, prosseguindo nas cogitações decorrentes dessa indagação básica, cuidará de discutir as condições e os limites em que opera o poder soberano. Daí passamos às considerações sobre a forma e o funcionamento do aparato governamental, que exigiram o terceiro e o mais longo dos quatro livros, enquanto ao último ficaria reservada, afora o capítulo inicial onde se compendia conclusivamente a exposição anterior, uma série de estudos sobre os sufrágios, as assembléias e certos órgãos e funções governamentais complementares, que não apresentam a mesma unidade sistemática das três primeiras partes do* Contrato.

LIVRO I

Depois de breve advertência, na qual se abandona definitivamente o plano das Instituições Políticas, *abre-se o primeiro livro com uma introdução, onde ainda ressoam algumas notas do estilo oratório e do pensamento apaixonado do jovem Rousseau. Aí se diz que o tratado se destina a "indagar se pode existir, na ordem civil, alguma regra de administração legítima e segura, tomando os homens como são e as leis como podem ser", porém o leitor precisa evitar as muitas armadilhas interpretativas que se encontram por sob expressões como "regras de administração", "homens como são" e "leis como podem ser". Não teremos um exame empírico e realista da situação política dos vários povos, nem um compêndio de prática governamental. O verdadeiro objeto da investigação revela-se na frase inicial do Capítulo I: "O homem nasce livre, e por toda a parte encontra-se a ferros". Em outras palavras, Rousseau anota o contraste entre a condição natural do homem, que é a de uma total irrestrição de seus impulsos, e a sua condição social que comumente lhe abafa a liberdade. Impõe-se, portanto, investigar se a passagem da liberdade natural para o condicionamento social é necessária, ou seja, se corresponde a um imperativo de sobrevivência e, se tal for o caso, em que condições a transformação pode operar-se legitimamente, isto é, atendendo plenamente a seu objetivo e só a ele.*

Natureza e convenção constituem, pois, os grandes temas do Livro I, no qual se demonstrará não ser natural qualquer desigualdade entre os homens,

como supuseram os que, erroneamente, para explicar ou justificar o poder de alguns sobre todos, recorreram ao exemplo da autoridade paterna na sociedade doméstica, que, contudo, só uma convenção mantém coesa depois de crescidos os filhos, ou então ao símile do pastor e do rebanho, ou, ainda, à afirmação aristotélica de nascerem alguns homens para serem livres e outros para serem escravos, o que é "tomar o efeito pela causa". A discussão, iniciada no Capítulo II, continua no Capítulo III, onde se demonstra que um pretenso "direito do mais forte" não pode oferecer base à ordem social, pois não se considerará como um direito a justo título, esse que desaparece quando cessa a força, não passando pois do reflexo de uma situação de fato sem qualquer validade ética ou jurídica. "A força não faz o direito" e, conseqüentemente, "só se é obrigado a obedecer aos poderes legítimos." Se o Capítulo IV volta a cuidar da escravidão, anteriormente discutida, agora o faz do ponto de vista do direito das gentes e para a frontal refutação de Grotius, pois a guerra, se chega a gerar direitos, só os gera para as relações entre Estados, enquanto, no tocante aos indivíduos, dela só resultam situações de fato. De forma alguma se conceberá que um povo se aliena a um rei, numa estranha convenção, que em tudo aproveitasse a uma só das partes; só isso já caracterizaria sua ilegitimidade.

Impõe-se, portanto, "remontar a uma convenção anterior", ao fato de mandarem uns e obedecerem outros, como nos anuncia o título do Capítulo V. Ainda quando verdadeiras, todas as explicações e justificações anteriores não bastariam para gerar um direito. Mesmo, pois, se dispostos a aceitar, como quer Grotius, que "um povo pode dar-se a um rei", deveríamos, antes de examinar esse ato de insólita alienação, conhecer aquele outro e anterior "ato pelo qual um povo é povo", isto é, a convenção de que se origina, não o poder, mas a sociedade. É o pacto social, *tal como no Capítulo VI se descreve. Os homens, impossibilitados de subsistirem por seus próprios meios no* estado de natureza, *isto é, como simples indivíduos, entre si contratam uma transformação na maneira de viver, unindo-se numa "forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes". Eis como tudo se origina de uma convenção e, por seu intermédio, dando-se cada um, total e igualmente, a todos, preserva-se a sua igualdade e a sua liberdade, sendo que esta última apenas se transforma, porquanto, em lugar da liberdade natural irrestrita, instala-se agora uma liberdade convencional, uma existência livre porém socializada.*

Tal o sentido explícito do texto em que se descreve o contrato social. Se, contudo, o colocarmos em cotejo com os anteriores escritos de Rousseau, alcançaremos também sua significação em profundidade, porquanto nele se estabelece que, no homem, a parte animal, o substrato fisiopsicológico de instintos e impulsos, se mostra incapaz de resistir às necessidades geradas pelos contatos com os semelhantes. Só o ser social, ou melhor, a parte socializável do ser humano poderá atender a tais solicitações, à condição de realizar-se plenamente, porém essa passagem não se deve fazer, para ser legítima, em nome de "fundamentos naturais" (desigualdade dos homens, direito da força, escravidão, autoridade paterna e outros argumentos que já se discutiam no segundo Discurso *e na* Economia Política), *senão em função de seu objetivo realmente natural: a preservação do homem pelo grupo. Por isso, constitui efeito principal do contrato social o nasci-*

mento de uma nova entidade, de "um corpo moral e coletivo", com "sua unidade, seu eu comum, sua vida e sua vontade", que não é o simples agregado de homens, mas a "pólis", a "república", ou, como prefere Rousseau, o "corpo político". Como um todo orgânico, chama-se "Estado", quando passivo; "soberano", quando ativo, e "potência" no trato com seus iguais. Quanto aos homens, constituíram um "povo", sendo "cidadãos" ou "súditos" conforme os consideremos ativa ou passivamente.

"Do Soberano", ou seja, dos homens considerados coletivamente e depois de legitimamente investidos no poder que lhes conferiu o pacto, cuida o Capítulo VII, que analisará as relações entre o corpo político ativo e seus próprios componentes, formulando a mais transcendente questão do Contrato Social: *a* vontade geral. *Importa saber, desde logo, onde auscultá-la e estabelecer que nos próprios homens é que ela se revela, não pelo que de geral haja em suas vontades particulares, mas pelo que de comum as torna interligadas. Por isso mesmo, a vontade geral é sempre certa e, não podendo errar, jamais atentará contra a liberdade de qualquer dos membros do corpo social. O Capítulo VIII, estudando o "Estado civil", num balanço entre o que perde e o que ganha o homem pelo contrato, traça o contraste entre, de um lado, o direito ilimitado a tomar para si tudo que suas forças permitirem e, de outro, a liberdade civil e a propriedade de tudo que possui legitimamente, enquanto o Capítulo IX examina as relações entre a propriedade privada e o poder do soberano.*

LIVRO II

Havendo o primeiro livro passado em exame todas as questões fundamentais da vida política, no segundo se encontrará um estudo mais pormenorizado da estrutura e comportamento da soberania, com o que se prepara a definição da lei, para depois formulá-la.

Caracteriza-se a soberania por ser inalienável (Capítulo I) — pois, sendo vontade geral, é-lhe impossível alienar-se, dado que o poder se transmite, porém não a vontade — e, também, indivisível (Capítulo II) — porquanto, afastando-se de seus predecessores, notadamente de Montesquieu, Rousseau demonstra que não há divisão de poderes no Estado, noção errônea que resulta de confundir-se o que são verdadeiras "emanações" da força de mando do corpo político, com pretensas "partes" constitutivas do Estado. Conseqüentemente, um só dos chamados poderes realmente dispõe da força soberana — o legislativo. Antes, porém, de cuidar da legislação, única manifestação completa e direta da vontade geral, o Contrato Social *ainda se deterá no exame das limitações que pode conhecer, em si mesma, essa vontade geral. Pode ela sofrer uma deterioração — limite vivencial, poder-se-ia dizer — no contato com os interesses privados, cuja pior manifestação se encontra na formação de grupos e partidos políticos, como se estabelece no Capítulo III, onde porém se firma que, salvo em tal caso de deperecimento e perversão, a vontade geral nunca erra. No capítulo seguinte, apontam-se os únicos limites reais e, por assim dizer, sadios do poder soberano: são os limites das convenções gerais, o que vale dizer que cada homem será livre no que escapar a elas, pois nem tudo, efetivamente, constitui objeto do interesse geral. Afinal, o Capítulo V aborda a inquietante questão de saber-se se deve o Estado deter-se em face da vida dos súditos e Rousseau haverá de concluir que, se*

o Estado precisar das vidas dos súditos, a elas tem direito, porém, malgrado um contido protesto sentimental, apressa-se a distinguir tal situação, configurada pelas exigências da guerra, da pena de morte que se aplica aos criminosos, porquanto estes, pelo seu crime, já se colocaram à margem do pacto social.

"Da Lei" é o título do Capítulo VI, que começa, aliás, por uma clara proposição do problema: se "pelo pacto social demos existência e vida ao corpo político, resta atribuir-lhe, pela legislação, *movimento e vontade". De fato, à descrição genética, que nos deu uma visão segura, porém apenas estática, anatômica, do organismo político, impõe-se acrescentar o exame de sua fisiologia, de seu comportamento ativo. E o Estado vive e age pela lei.*

Não nos percamos, a tal propósito, em idéias metafísicas que, apelando para a lei da natureza ou afirmando que toda a justiça vem de Deus ou ainda que há uma justiça universal emanando da razão, não chegam a definir, na essência, o que é a lei do Estado. Ora, impõe-se saber, exatamente, a relação que resulta do disposto pela vontade geral "quando todo o povo estatui algo para todo o povo", pois, sendo a matéria de deliberação "geral como a vontade que a estatui", aí teremos o que se pode e se deve chamar de lei. Em outras palavras, a lei, que por isso mesmo jamais pode discriminar ou particularizar, é a expressão das condições da associação civil, tais como as estabelece o mesmo povo a quem virá a obrigar. Conseqüentemente, se chamarmos de república a todos os Estados regidos por leis, só os governos republicanos, sem embargo da forma particular de sua administração, serão legítimos.

A noção de lei, que completa e amplia as noções fundamentais do Livro I, exige, contudo, uma nova cogitação básica, pois faz-se necessário supor, para o primeiro e imprescindível estabelecimento legal, uma "inteligência superior" que se interessasse pelos interesses dos homens, sem ter ela própria nenhum interesse. "Do Legislador" trata o Capítulo III, que muitos comentários tem suscitado pelo fato de, nele, Rousseau abandonar decidida e declaradamente qualquer rigor analítico e racional para, depois de afirmar que "seriam precisos deuses para dar leis aos homens", supor que só será verdadeiro legislador aquele que, "homem extraordinário no Estado", não obstante permanece praticamente fora do Estado, sem poderes e sem autoridade. E admite até que em estágios sociais rudimentares recorra a apelos às divindades, para ser melhor compreendido e aceito pelos homens que nelas creiam. Como se vê, não basta o pacto constitutivo do corpo político, pois quase tão substancial quanto ele é o estabelecimento das convenções gerais que só um legislador pode realizar devidamente.

Suposto tal elemento, os capítulos VIII, IX e X, sob o título geral "Do Povo", passam em exame as condições de adequação dos sistemas de legislação a cada povo, considerado segundo sua própria constituição, as condições naturais de sua vida e cada momento particular de sua história. O Contrato Social *começa a tanger o campo dos problemas, se não concretos, ao menos práticos, ou ainda melhor: técnicos, da organização estatal. Essas considerações se concluem no Capítulo XI, onde a análise dos "diversos sistemas de legislação" se resume à fixação de "dois objetos principais: a liberdade e a igualdade, sempre os mesmos, enquanto variam os recursos específicos empenhados em sua preservação conforme as específicas condições de cada caso concreto". O Capítulo XII estabelece uma divisão das leis que distingue as políticas das civis e das criminais, porém não se encerra sem apaixonada referência — em que repercutem as*

concepções sobre o legislador — a uma quarta espécie de lei, "a mais importante de todas, que não se grava no mármore, nem no bronze, mas nos corações dos cidadãos". Como dessas leis imateriais decorre a "verdadeira constituição do Estado", podemos concluir que, no momento em que se vê levado a examinar problemas mais técnicos, Rousseau julga necessário reafirmar a importância capital do conteúdo ético da vida política.

LIVRO III

Contrastando com a apaixonada reivindicação ética que acabamos de sumariar, este livro, além de ser o mais longo de todo o Contrato Social, *é também o de maiores ambições de exatidão sistemática. Dedicado inteiramente ao estudo do governo, propõe-se a desenvolver as principais idéias à custa de símiles matemáticos, o que, longe de transmitir à política o rigor dos números, torna bastante nebulosas certas passagens e comunica ao conjunto uma impressão algo desapontadora. Parece necessário, neste passo, ir buscar o pensamento de Rousseau para além das pretensas equações de que se sentia tão orgulhoso.*

Dedicado ao estudo do governo, abre-se o livro com dois capítulos em que se examina a questão em termos gerais a fim de estabelecer um critério para a avaliação das várias formas de organização governamental. Como não passa de simples corpo intermédio, posto entre o soberano e os súditos, o governo apresenta-se principalmente como um problema de equilíbrio, pois, se jamais deve colocar-se abaixo das forças particulares, também não deve tomar para si a força do Estado. Firmada tal distinção entre o poder executivo, mera "emanação", e a completa realidade estatal — distinção que já ao tempo de Rousseau, como ainda hoje, acusa os maiores abusos políticos —, torna-se impossível dizer que, em si mesma, é melhor tal ou qual das formas de governo, expostas e julgadas do Capítulo III ao Capítulo VII. Democracia, aristocracia e monarquia, todas têm suas vantagens peculiares para certos casos específicos, como tem qualquer delas, em outros casos, defeitos característicos. Cada uma — salvo, talvez, a democracia absoluta, que é praticamente irrealizável — deverá, portanto, ser avaliada segundo as condições do povo que as adota (capítulos VIII e XI), e se o Contrato Social *parece fixar-se preferencialmente no índice oferecido pela população, desde logo reconheçamos que não se reduz ao simples censo numérico dos habitantes, pois visa ao exame de todo o complexo das relações demo-econômicas.*

Uma vez estabelecida a conexão necessária da composição e atividade do povo com a forma de governo, impõe-se compreender que não se trata de um nexo relacional estável e definitivo, pois há uma natural tendência dos governos à degenerescência (capítulos X a XV). Sempre tenta o governo tomar o lugar e a força do soberano. Daí, as duas formas de declínio: a contração do governo, numa congestão do poder que o torna, por assim dizer, esclerótico, e a dissolução do Estado, num depauperamento que se diria anemizante do organismo político. Essas moléstias, a rigor, são incuráveis, porém um paliativo, bastante satisfatório para retardar-lhes os efeitos, pode ser encontrado na interrupção do exercício do poder governamental pelas assembléias periódicas, que transfundirão a força pura e autêntica da vontade geral no corpo debilitado. Por isso

mesmo, não se admitem assembléias compostas de representantes, isto é, o simulacro da deputação do poder do povo, pois, como sabemos, as vontades e, conseqüentemente, a vontade geral não se transmitem.

Destinam-se os três capítulos finais do Livro III a cuidar da instituição do governo que, coerentemente com o que já sabemos desde o primeiro livro, jamais configura um contrato nem poderia obrigar ao soberano que, pór sua própria natureza, não conhece superiores e não reconhece interesses particulares. Tal afirmação, a esta altura do livro, provoca, contudo, uma séria dificuldade sistemática, pois obriga a distinguir a lei, que adota a forma de governo, do ato de escolha do chefe, o que só se resolve supondo, num recurso teorético, a assembléia em dupla função. E, novamente, só as assembléias periódicas podem constituir remédio contra as usurpações.

LIVRO IV

Iniciando-se o último livro com um capítulo sob o título "De como a Vontade Geral é Indestrutível", impõe-se esclarecer que não nos defrontamos aqui com uma tardia seqüência da primeira porção do segundo livro, onde se tratou dos atributos essenciais da soberania, mas apenas com uma conclusão do que se tratou no Livro III sobre as relações entre o governo e o soberano. É curiosa a localização desse trecho conclusivo no quarto livro, sobretudo se tivermos em vista que nos demais capítulos, entre os quais não se reconhece a mesma unidade sistemática e a mesma coerência expositiva até agora constantes, surge uma série de ponderações sobre certos problemas de minúcia, certas implicações concretas do funcionamento da máquina política que, fartamente entremeadas de referências tomadas à história romana por intermédio de Sigonius, instigam a suspeita de tratar-se de um aproveitamento fragmentário de porções das Instituições *que a Rousseau custava abandonar.*

Assim vemos sucessivamente abordados os problemas do sufrágio (Capítulo II) e das eleições (Capítulo III), onde ainda ressoam considerações sobre a legítima expressão da vontade geral, para logo toparmos com uma verdadeira monografia sobre os comícios romanos (Capítulo IV), que se relaciona com o assunto, mas dispensava tratamento exaustivo. O "tribunato", palavra que Rousseau emprega com significação muito especial, e a ditadura (capítulos V e VI), ou seja, os remédios excepcionais a que se pode recorrer quando o Estado, ameaçado em sua integridade, chega às bordas da crise, também se ligam ao exemplo de Roma, porém nele não encontram mais do que inspiração para uma inédita figura de ditador-repúblico jamais vista na prática e que parece significar o temor de ver-se irremissivelmente perdida a essência do ente político. E, como sempre que cuida do Estado em perigo, não pode Rousseau esquecer-se de seu conteúdo ético, pelo que normalmente se passa, no Capítulo VII, à questão da censura que corresponde, para a opinião pública, ao que, para a vontade geral, é a lei. Não se busque aí, contudo, a raiz da exposição sobre a religião civil que surge no capítulo seguinte, fruto de diversa inspiração e de circunstâncias distintas das responsáveis pelo mais que se encontra nesse livro. Embora não constitua, propriamente, um corpo estranho ao conjunto do Contrato Social, *esse capítulo sempre exigirá estudo e comentário à parte. Afinal, o derradeiro capítulo não passa de brevís-*

sima conclusão em que, à guisa de escusa, Rousseau enumera o que não pôde expor, isto é, o que constituiria o plano completo das Instituições Políticas.

4. Observações sobre o texto

Na revisão desta edição do Contrato Social, *utilizamo-nos, para confronto, da edição clássica de Vaughan*[5], *por ela ajustando as eventuais variantes, inclusive no que respeita à pontuação e ortografia quando possuíam significação para a transposição em português, como, por exemplo, o emprego intencional da maiúscula ou minúscula inicial no vocábulo* lei. *Não ignoramos as contribuições valiosas trazidas, posteriormente, por Maurice Halbwachs, porém, não chegando algumas a modificar substancialmente o sentido do texto de Rousseau e sendo numerosas aquelas que tendem à reposição de maiúsculas e outras peculiaridades ortográficas à maneira do século XVIII segundo a edição original, pareceu mais seguro ater-nos à versão de Manchester, considerada exemplar, inclusive pelos especialistas franceses, como Robert Derathé, Bertrand De Jouvenel e Pierre Burgelin, para citar os que assinam trabalhos mais recentes.*

De outra parte, a tradução, que procurou manter-se o mais próximo possível do original, embora com algum sacrifício estilístico, foi respeitada nesse intuito, particularmente conforme à intenção de rigor sistemático e exatidão expressiva que, embora nem sempre plenamente alcançada, constituiu a constante preocupação de Jean Jacques Rousseau ao redigir o Contrato Social.

[5] Jean-Jacques Rousseau: *Du Contrat Social ou Principes du Droit Politique*, edited by C. E. Vaughan, Manchester, 1947. (N. de L. G. M.)

DO CONTRATO SOCIAL[1]
OU PRINCÍPIOS DO DIREITO POLÍTICO

Dicamus leges *Foederis aequas*

Virg. Eneida, lib. lib. XI, v. 321[2]

[1] Na edição Dreyfus-Brisac, famosa por ser a primeira a tentar a reposição do texto segundo as fontes originais, figura um fac-símile da primeira folha do *Manuscrito de Genebra*, primitivo esboço do *Contrato Social*. Aí se encontram as muitas variantes por que passou o título da obra. Primeiro, foi mesmo "Do Contrato Social". Depois, provavelmente para fugir ao sabor individualista dessa expressão, foi ela riscada e substituída por "Da Sociedade Civil". A seguir, consciente da originalidade de sua interpretação do esquema contratual, Rousseau retoma o primeiro título. Quanto ao subtítulo, encontramos sucessivamente "Ensaio sobre a Constituição do Estado", "Ensaio sobre a Formação do Corpo Político", "Ensaio sobre a Formação do Estado" e "Ensaio sobre a Forma da República". "Princípios do Direito Político" é novidade que só surge na versão definitiva do *Contrato*. (N. de L. G. M.)

[2] A citação em epígrafe é tomada com grande largueza interpretativa, pois o texto latino alude expressamente à igualdade de leis para os membros de uma aliança entre povos ou nações, enquanto o objeto do livro que agora se inicia é a igualdade dos homens unidos em um corpo político pelo pacto social. (N. de L. G. M.)

Advertência

Este pequeno tratado foi extraído duma obra mais extensa[3], *outrora iniciada sem que houvesse consultado minhas forças e de há muito abandonada. Dos vários trechos que se podiam tomar ao que estava feito, este é o mais considerável e pareceu-me o menos indigno de ser oferecido ao público. O resto não mais existe*[4].

[3] Alusão às *Instituições Políticas*, cujo destino aqui se sela. Seriam fragmentos da "obra mais extensa" o manuscrito de Neuchâtel, sobre *O Estado de Guerra*, outros textos menores que Vaughan a esse junta em sua coleção dos *Escritos Políticos* de Rousseau, e, talvez, os dezesseis capítulos sobre a federação que d'Antraigues diz ter recebido do próprio Rousseau e destruído por causa de seu teor revolucionário. (N. de L. G. M.)

[4] A sobrevivência ocasional dos fragmentos referidos na nota anterior não desmente essa afirmação: Rousseau desistira, em definitivo, das *Instituições* e destruíra, delas, o que estava em suas mãos. "Renunciando a essa obra, resolvi tirar dela o que se podia destacar, e queimar todo o resto." (*Confissões*, II parte, livro X.) (N. de L. G. M.)

LIVRO PRIMEIRO

Quero indagar se pode existir, na ordem civil [5], alguma regra de administração legítima e segura, tomando os homens como são e as leis como podem ser [6]. Esforçar-me-ei sempre, nessa procura, para unir o que o direito permite ao que o interesse prescreve, a fim de que não fiquem separadas a justiça e a utilidade [7].

Entro na matéria sem demonstrar a importância de meu assunto. Perguntar-me-ão se sou príncipe ou legislador, para escrever sobre política. Respondo que não, e que por isso escrevo sobre política. Se fosse príncipe ou legislador, não perderia meu tempo, dizendo o que deve ser feito; haveria de fazê-lo, ou calar-me [8].

Tendo nascido cidadão de um Estado livre e membro do soberano [9], embora fraca seja a influência que minha opinião possa ter nos negócios públicos, o direito de neles votar basta para impor o dever de instruir-me a seu respeito, sentindo-me feliz todas as vezes que

[5] Não se trata de estudar as relações de homem a homem, como faria supor a expressão "ordem civil", tão próxima do que modernamente é regulado pelo direito civil. O objetivo em mira é a organização geral da sociedade, os seus princípios fundamentais e as regras institucionais do que hoje chamamos de "ordem pública". (N. de L. G. M.)

[6] Aqui se encontram dois elementos substanciais do pensamento de Rousseau:
1.º) Separa-se, neste ponto, de Montesquieu, pois, se o *Espírito das Leis* procura compreender as leis tais como existem para explicá-las segundo as situações reais que as geraram, o *Contrato Social* procura o que as leis "podem ser" e devem ser para corresponder às vicissitudes, individuais e coletivas, dos "homens como são". Rousseau parte, pois, do conhecimento profundo e genérico do homem para estabelecer as regras da organização consciente da sociedade: "É preciso estudar a sociedade pelos homens e os homens pela sociedade", dirá o *Emílio* (livro IV).
2.º) Os objetivos ambiciosos de Rousseau não o levam a esquecer se das considerações práticas. Dos "princípios de direito político", anunciados no subtítulo e que serão abstratos e genéricos, deverá decorrer "uma regra de administração legítima e segura", isto é, adequada aos homens e posta ao alcance de sua ação imediata. (N. de L. G. M.)

[7] Cf. nota anterior, 2.ª parte. Nem puramente teórico, nem exclusivamente utilitário, Rousseau deseja princípio e ação atendidos a um só tempo. (N. de L. G. M.)

[8] Se houve quem aproximasse de tão ácida recriminação os propósitos teóricos de Frederico II, da Prússia, em seu *Anti-Maquiavel*, resta lembrar que a referência pode ser estendida a todos os chamados "déspotas esclarecidos", que, sempre dispostos ao convívio intelectual com os filósofos da liberdade e por vezes teorizando, eles próprios, sobre o direito e o homem, diversa atitude assumiam quando se tratava de exercer o poder de mando. (N. de L. G. M.)

[9] Cidadão de Genebra, Rousseau chegou a tomar parte numa reunião do Conselho Geral daquela república, quando de sua viagem de 1754. Para tanto, tivera de voltar ao protestantismo, mas sentira-se, então, "membro do soberano". (N. de L. G. M.)

medito sobre os governos, por sempre encontrar, em minhas cogitações, motivos para amar o governo do meu país![10]

[10] Apesar da indiferença e, depois, da hostilidade de seus concidadãos, Rousseau sempre manteve Genebra como modelo de república. Para tanto, deveu idealizar bastante a realidade genebrina, cuja estrutura constitucional, segundo certos comentaristas, não conhecia bem. Exalta Genebra na "Dedicatória" do *Discurso sobre a Desigualdade*. Não a esquece na *Economia Política*: "... para expor aqui o sistema econômico de um bom governo, frequentemente voltei os olhos para o desta república"... Agora, faz nova referência ao caso modelar. E só se calará depois de sua condenação pelo Governo genebrino. (N. de L. G. M.)

Capítulo I

Objeto deste primeiro livro

O homem nasce livre[11], e por toda a parte encontra-se a ferros. O que se crê senhor dos demais, não deixa de ser mais escravo do que eles. Como adveio tal mudança? Ignoro-o[12]. Que poderá legitimá-la? Creio poder resolver esta questão[13].

Se considerasse somente a força e o efeito que dela resulta, diria: "Quando um povo é obrigado a obedecer e o faz, age acertadamente; assim que pode sacudir esse jugo e o faz, age melhor ainda, porque, recuperando a liberdade pelo mesmo direito por que lha arrebataram, ou tem ele o direito de retomá-la ou não o tinham de subtraí-la". A ordem social, porém, é um direito sagrado[14] que serve de base a todos os outros[15]. Tal direito, no entanto, não se origina da natureza[16]: funda-se,

[11] Por causa dessa expressão, graves equívocos têm prejudicado a interpretação do pensamento de Rousseau e, em particular, do *Contrato Social*. De fato, aqui não se trata apenas da liberdade (melhor diríamos: da irrestrição) individual, da qual já se cuidou no *Discurso sobre a Desigualdade*, com claro e preciso sentido. O objetivo primordial do *Contrato Social* está em assentar as bases sobre as quais legitimamente se possa efetuar a passagem da liberdade natural à liberdade convencional, como mais adiante se verá. Não obstante, essa expressão genérica, posta à entrada do texto e antes de estabelecer-se o sentido dos termos que a compõem, leva a pensar numa defesa do individualismo, quando em verdade se inicia uma exposição acerca da organização social. (N. de L. G. M.)

[12] Não o ignora. Tampouco o esqueceu, como alguns desejam supor. A interpretação histórico-conjetural estabelecida no segundo *Discurso* está presente ao espírito de Rousseau e o guiará através de todo o *Contrato Social*. Acontece, porém, que agora deseja deixar de lado as interpretações de fatos para lançar-se ao problema político no plano da moral racional. (N. de L. G. M.)

[13] V. nota anterior. Se o segundo *Discurso* registrara a passagem da liberdade natural à servidão civil, o que era um "fato", e o mesmo fato a que se refere a primeira frase deste capítulo, agora se buscará estabelecer em que condições a mesma transição poderá fazer-se legitimamente, isto é, em favor da liberdade. (N. de L. G. M.)

[14] "Sagrado", nesse ponto, não constitui palavra vã ou mero reforço literário da frase. Aí figura para significar algo superior ao indivíduo e que, não obstante, se processa no próprio homem: sua transfiguração pelo social. Na *Economia Política* há alusão à "mais sublime de todas as instituições humanas" que capacita a criatura a "imitar cá embaixo os decretos imutáveis da Divindade" e à impressão que temos, em face de seus resultados, de uma "inspiração celeste". Essa imagem aqui reaparece. (N. de L. G. M.)

[15] A afirmação ressurge, mais clara ainda, no capítulo IX, primeiro parágrafo.

[16] Isto é, não se origina na natureza fundamental do homem, no substrato físico e mental do indivíduo considerado em si mesmo. (N. de L. G. M.)

portanto, em convenções[17]. Trata-se, pois, de saber que convenções são essas. Antes de alcançar esse ponto, preciso deixar estabelecido o que acabo de adiantar[18].

[17] Isto é, na sociedade organizada de forma consciente e aceita voluntariamente. "Convencional" e "natural" (v. nota anterior) opõem-se, na linguagem rousseauniana, para marcar a diferença entre o que é obra da vida em sociedade e da consciência daí resultante para o homem, e o que se deriva dos impulsos naturais do indivíduo que, supostamente, vivesse em isolamento. (N. de L. G. M.)

[18] Nos quatro capítulos seguintes (II a V) desenvolver-se-á o que, à maneira de proposição, aqui se apresenta numa forma, é verdade, pouco precisa e demasiado condensada. Então, far-se-á a refutação das várias doutrinas que se propõem a justificar a servidão civil. No fundo, tudo se reduz a uma alternativa: ou a diferença entre governantes e governados se explica pela superioridade natural de alguns, ou a autoridade é o resultado de uma convenção. (N. de L. G. M.)

Capítulo II

Das primeiras sociedades

A mais antiga de todas as sociedades, e a única natural[19], é a da família; ainda assim só se prendem os filhos ao pai enquanto dele necessitam para a própria conservação. Desde que tal necessidade cessa, desfaz-se o liame natural. Os filhos, isentos da obediência que devem ao pai, e este, isento dos cuidados que deve aos filhos, voltam todos a ser igualmente independentes. Se continuam unidos, já não é natural, mas voluntariamente, e a própria família só se mantém por convenção.

[19] Em Rousseau, o conceito de "natural" inclui o de "necessário", como no caso da família que é decorrência irremissível da necessidade instintiva. A *Economia Política* já cuidara da família e o *Manuscrito de Genebra* rejeita qualquer influência desse "modelo" na organização geral da sociedade: "É, pois, certo que o liame social da Cidade não pôde, nem deveu formar-se por extensão do da família, nem pelo mesmo modelo". Aqui se admite uma aproximação, porém meramente ilustrativa e sublinhando que mesmo o grupo familial, no concernente à sua continuidade, depende da convenção. Repele-se, pois, a concepção aristotélica — "a associação natural de todos os momentos é a família" — de que dessa sociedade primária se derivam todas as demais. (N. de L. G. M.)

Essa liberdade comum é uma conseqüência da natureza do homem[20]. Sua primeira lei consiste em zelar pela própria conservação, seus primeiros cuidados são aqueles que se deve a si mesmo, e, assim que alcança a idade da razão, sendo o único juiz dos meios adequados para conservar-se, torna-se, por isso, senhor de si.

A família é, pois, se assim se quiser[21], o primeiro modelo das sociedades políticas: o chefe é a imagem do

[20] Em sua edição do *Contrato*, Georges Beaulavon anotou que, com essa referência à natureza humana, Rousseau não apela para qualquer noção metafísica, baseando-se apenas nas condições fisiológicas e psicológicas da vida individual. Tanto bastou para que se interpretasse esse comentário como sendo uma restrição (v. Jacques Maritain, em *Três Reformadores*, e François Bouchardy, em sua edição do *Contrato*), quando Beaulavon tão-só desejou assinalar que os dados psicofisiológicos bastam para caracterizar o trânsito da liberdade, originalmente preservada pelos instintos e necessidades, à liberdade justificada, dirigida e, também, limitada pela razão. (N. de L. G. M.)

[21] Rousseau desiste de sua oposição ao "modelo" da família, desde que já demonstrou ser esta, em seus aspectos estáveis, uma sociedade convencional. (N. de L. G. M.)

pai; o povo, a dos filhos, e todos, tendo nascido iguais e livres, só alienam sua liberdade em proveito próprio. A diferença toda está em que, na família, o amor do pai pelos filhos o paga pelos cuidados que lhes dispensa, enquanto no Estado o prazer de mandar substitui tal amor, que o chefe não dedica a seus povos.

Grotius[22] nega que todo o poder humano se estabeleça em favor daqueles que são governados: cita, como exemplo, a escravidão[23]. Sua maneira mais comum de raciocinar é sempre estabelecer o direito pelo fato[24]. Poder-se-ia recorrer a método mais conseqüente, não, porém, mais favorável aos tiranos.

Resta, pois, em dúvida, segundo Grotius, se o gênero humano pertence a uma centena de homens ou se esses cem homens pertencem ao genêro humano. No decorrer de todo o seu livro parece inclinar-se pela primeira suposição, sendo essa também a opinião de Hobbes[25]. Vemos assim, a espécie humana dividida como manadas de gado, tendo cada uma seu chefe, que a guarda para devorá-la.

Assim como um pastor é de natureza superior à de seu rebanho, os pastores de homens, que são os chefes, também possuem natureza superior à de seus povos. Desse modo — segundo Filo[26] — raciocinava o imperador Calígula, chegando, por essa analogia, à fácil conclusão de que os reis eram deuses, ou os povos, animais.

O raciocínio de Calígula leva ao de Hobbes e ao de Grotius. Aristóteles, antes de todos eles, também dissera que os homens em absoluto não são naturalmente iguais, mas nascem uns destinados à escravidão e outros à dominação[27].

Aristóteles tinha razão, mas tomava o efeito pela causa. Todo homem nascido na escravidão, nasce para ela; nada mais certo. Os escravos tudo perdem sob seus grilhões, até o desejo de

[22] O *Direito da Paz e da Guerra*, de Grotius, mantinha inabalável seu prestígio já secular. Combatendo-o frontalmente, Rousseau aqui contradiz o capítulo III do livro I, onde se afirma que o poder pode estabelecer-se em proveito de quem o exerce. (N. de L. G. M.)

[23] Abandonando o "modelo" da família, Rousseau passa agora ao caso da escravidão que os tratadistas, como o mesmo Grotius, punham em paralelo com o poder político. (N. de L. G. M.)

[24] "As perquirições eruditas sobre o direito público freqüentemente não passam da história de antigos abusos, e tem-se porfiado intempestivamente por sua causa quando se dá o trabalho de estudá-las em demasia." (*Traité des Intérêts de la France avec ses Voisins*, pelo Sr. Marquês d'Argenson, impresso por Rey, em Amsterdam.) Foi precisamente isso que se passou com Grotius*. (N. do A.)

* O livro de d'Argenson, que então circulava manuscrito, foi publicado pelo editor Rey, de Amsterdam, em 1765. (N. de L. G. M.)

[25] Hobbes tem importantes pontos de contato com Rousseau, podendo mesmo ser tido como seu direto inspirador no respeitante ao conceito de uma natureza humana primária e fundamental, considerada à margem das transformações trazidas pela vida em sociedade. Não obstante, como conclui afirmando que o poder se funda no medo e na força, Rousseau insiste em repudiar explicitamente sua concepção política. (N. de L. G. M.)

[26] Filo de Alexandria, ou Filo, o Hebreu, relata, no *De Legatione*, o interesse de Calígula por demonstrar possuir natureza superior à de seus súditos, porquanto "nascido para um destino mais alto e mais divino", para o que se serviu do paralelo com os pastores. (N. de L. G. M.)

[27] "A natureza, para atender à conservação, criou certos seres para comandar e outros para obedecer. É que ela quis que o ser dotado de razão e previsão ordenasse como senhor, e que o ser capaz, por suas faculdades corpóreas, de executar ordens, obedecesse como escravo; assim se confundem o interesse do senhor e o do escravo." (Aristóteles, *Política*, l. I, c. I.) (N. de L. G. M.)

escapar deles; amam o cativeiro como os companheiros de Ulisses amavam o seu embrutecimento[28]. Se há, pois, escravos pela natureza, é porque houve escravos contra a natureza. A força fez os primeiros escravos, sua covardia os perpetuou[29].

Nada disse do rei Adão, nem do imperador Noé, pai dos três grandes monarcas que dividiram entre si o universo, como o fizeram os filhos de Saturno, que muitos julgaram reconhecer neles. Espero que apreciem minha moderação, pois, descendendo diretamente de um desses príncipes, e talvez do ramo mais velho, quem sabe se não chegaria, depois da verificação dos títulos, à conclusão de ser eu o legítimo rei do gênero humano? Seja como for, não se pode deixar de concordar quanto a ter sido Adão o soberano do mundo, como o foi Robinson em sua ilha[30], por isso que era único habitante da terra, e o que havia de cômodo nesse império era o monarca, firme em seu trono, não temer rebeliões, guerras ou conspiradores.

[28] Ver um pequeno tratado de Plutarco intitulado *Os Animais Usam a Razão*. (N. do A.)

[29] Beaulavon anota como, nessa passagem, Rousseau inova a teoria política quando se recusa a reconhecer nas deficiências reais de certos homens uma justificativa para a diminuição de seus direitos. Lembremos, apenas, que, nesse tempo, Voltaire, o revolucionário Voltaire, defendia Grotius das críticas desse capítulo, dizendo que o direito do mais forte é uma infelicidade ligada à miserável natureza do homem... (N. de L. G. M.)

[30] Simples referência irônica, a alusão a Robinson contudo vale como demonstração do antiindividualismo de Rousseau. (N. de L. G. M.)

Capítulo III

Do direito do mais forte

O mais forte nunca é suficientemente forte para ser sempre o senhor, senão transformando sua força em direito e a obediência em dever. Daí o direito do mais forte[31] — direito aparentemente tomado com ironia e na realidade estabelecido como princípio. Jamais alcançaremos uma explicação dessa palavra? A força é um poder físico; não imagino que moralidade possa resultar de seus efeitos. Ceder à força constitui ato de necessidade, não de vontade; quando muito, ato de prudência. Em que sentido poderá representar um dever?

Suponhamos, por um momento, esse pretenso direito. Afirmo que ele só redundará em inexplicável galimatias[32], pois, desde que a força faz o direito, o efeito toma lugar da causa — toda a força que sobrepujar a primeira, sucedê-la-á nesse direito. Desde que se pode desobedecer impunemente, tor-

[31] Resumindo em duas frases as teorias de Hobbes, Rousseau aqui enfrentará uma das mais fortes tendências do século XVIII, quando havia afirmações teóricas contra o direito da força — como as de Burlamaqui, em seus *Princípios de Direito Natural*, de 1747, que Rousseau leu — mas, na prática, todos se dispunham a aceitar o fato consumado do poder do mais forte. Cinicamente, Grimm escrevia a Diderot, em dezembro de 1765, referindo-se ao *Contrato*: "Não sejamos crianças e não tenhamos medo das palavras. De fato, não há outro direito no mundo além do direito do mais forte e, é preciso dizê-lo, esse direito é o único legítimo". Rousseau, a seguir, assinala o contraste entre as ironias dos pretensos defensores da liberdade e sua passividade real diante dos poderosos. (N. de L. G. M.)

[32] Galimatias: discurso incompreensível. (N. de L. G. M.)

na-se legítimo fazê-lo e, visto que o mais forte tem sempre razão, basta somente agir de modo a ser o mais forte. Ora, que direito será esse, que perece quando cessa a força? Se se impõe obedecer pela força, não se tem necessidade de obedecer por dever, e, se não se for mais forçado a obedecer, já não se estará mais obrigado a fazê-lo. Vê-se, pois, que a palavra *direito* nada acrescenta à força — nesse passo, não significa absolutamente nada[33].

Obedecei aos poderes. Se isso quer dizer — cedei à força, o preceito é bom, mas supérfluo; sustento que jamais será violado. Reconheço que todo o poder vem de Deus[34], mas também todas as doenças. Por isso será proibido chamar o médico? Quando um bandido me ataca num recanto da floresta, não somente sou obrigado a dar-lhe minha bolsa, mas, se pudera salvá-la, estaria obrigado em consciência a dá-la, visto que, enfim, a pistola do bandido também é um poder?

Convenhamos, pois, em que a força não faz o direito e que só se é obrigado a obedecer aos poderes legítimos. Desse modo, está sempre de pé minha pergunta inicial[35].

[33] Direito, no vocabulário de Rousseau, corresponde exatamente a um conceito moral fundado na razão. Um fato não faz, nem desfaz um direito, pois o direito deriva da convicção de serem ou não legítimos determinados fatos. (N. de L. G. M.)

[34] Referência quase textual ao início do versículo 13 da Epístola de São Paulo aos Romanos, por intermédio de cuja crítica Rousseau deseja refutar todas as doutrinas que fundam o poder na vontade de Deus. Se os versados no assunto afirmam que a Epístola não tem sentido despótico e, por isso, aparece mal interpretada nesse trecho, com isso apenas reforçam a oposição de Rousseau às teorias do "direito divino" postas a serviço do absolutismo. (N. de L. G. M.)

[35] Isto é, que fundamento legítimo têm a obrigação moral de obedecer e o direito da autoridade a fazer-se obedecida? (N. de L. G. M.)

Capítulo IV

Da escravidão

Visto que homem algum tem autoridade natural sobre seus semelhantes e que a força não produz qualquer direito, só restam as convenções como base de toda a autoridade legítima existente entre os homens[36].

Se um particular, diz Grotius, pode alienar sua liberdade e tornar-se escravo de um senhor, por que não o poderia fazer todo um povo e tornar-se súdito de um rei?[37] Nessa frase existem muitas palavras equívocas a exigir explicação, mas prendamo-nos só à palavra *alienar*. Alienar é dar ou vender. Ora, um homem, que se faz escravo de um outro, não se dá; quando muito, vende-se pela subsistência. Mas um povo, por que se venderia? O rei, longe de prover à subsistência de seus súditos, apenas dele tira a sua e, de acordo com Rabelais, um rei não vive com pouco. Os súditos dão, pois, a sua

[36] Voltamos ao tema central do *Contrato*, tal como se propôs no capítulo inicial. Mas não se refutaram todas as teorias despóticas. Se a autoridade não se justifica nem pela força nem pela vontade de Deus, provirá de uma convenção, mas desde logo se impõe demonstrar que tal convenção não importa na total renúncia à liberdade. Assim pensava Grotius e, seguindo-o, a maior parte dos adeptos da escola do direito natural. (N. de L. G. M.)

[37] Resumo de idéias que se encontram no *Direito da Paz e da Guerra*, l. I, c. III, e l. III, c. VII. (N. de L. G. M.)

pessoa sob a condição de que se tomem também seus bens? Não vejo o que lhes resta.

Dirão que o déspota assegura aos súditos a tranqüilidade civil. Seja, mas qual a vantagem para eles, se as guerras em que são lançados pela ambição do déspota, a sua insaciável avidez, as vexações impostas pelo seu ministério os arruínam mais do que as próprias dissensões? Que ganham com isso, se mesmo essa tranqüilidade é uma de suas misérias? Vive-se tranqüilo também nas masmorras e tanto bastará para que nos sintamos bem nelas? Os gregos, encerrados no antro do Ciclope, viviam tranqüilos, esperando a vez de ser devorados[38].

Afirmar que um homem se dá gratuitamente constitui uma afirmação absurda e inconcebível; tal ato é ilegítimo e nulo, tão-só porque aquele que o pratica não se encontra no completo domínio de seus sentidos. Afirmar a mesma coisa de todo um povo, é supor um povo de loucos: a loucura não cria direito.

Mesmo quando cada um pudesse alienar-se a si mesmo, não poderia alienar seus filhos[39], pois estes nascem homens e livres, sua liberdade pertence-lhes e ninguém, senão eles, goza do direito de dispor dela. Antes que cheguem à idade da razão, o pai, em seu nome, pode estipular condições para sua conservação e seu bem-estar, mas não pode dá-los irrevogável e incondicionalmente, porque uma tal doação é contrária aos fins da natureza[40] e ultrapassa os direitos da paternidade. Seria pois necessário, para que um governo arbitrário fosse legítimo, que o povo, em cada geração, fosse senhor de aceitá-lo ou rejeitá-lo, mas, então, esse governo não mais seria arbitrário.

Renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem[41], aos direitos da humanidade, e até aos próprios deveres. Não há recompensa possível para quem a tudo renuncia. Tal renúncia não se compadece com a natureza do homem, e destituir-se voluntariamente de toda e qualquer liberdade equivale a excluir a moralidade de suas ações. Enfim, é uma inútil e contraditória convenção a que, de um lado, estipula uma autoridade absoluta, e, de outro, uma obediência sem limites. Não está claro que não se tem compromisso algum com aqueles de quem se tem o direito de tudo exigir? E essa condição única, sem equivalente, sem compensação, não levará à nulidade do ato? Pois que direito meu escravo terá contra mim, desde que tudo que possui me pertence e desde que, sendo meu o seu direito, esse direito meu contra mim mesmo passa a constituir uma palavra sem qualquer sentido?

Grotius e outros autores encontram na guerra outra origem do pretenso direito de escravidão. Tendo o vencedor, segundo eles, o direito de matar o vencido, este pode resgatar a vida pelo preço da sua liberdade, convenção

[38] Essa imagem de Ulisses e seus companheiros na caverna de Polifemo é tomada a Locke, mas o ardor polêmico de Rousseau justifica lembrar o raciocínio teórico simbolizado: talvez a garantia de uma ordem perfeitamente pacífica valesse o sacrifício da liberdade, porém essa mesma renúncia impediria qualquer reclamação contra o chefe que prometera a paz. (N. de L. G. M.)

[39] Para Grotius, a alienação voluntária da liberdade obrigaria também aos descendentes do contratante. Rousseau, provavelmente apoiando-se em Montesquieu (*Do Espírito das Leis*, l. XV, c. I-IV), mais adiante protestará contra esse despautério. (N. de L. G. M.)

[40] Cabe, no caso, referir-se à natureza antes e acima do direito, porque, sendo natural a autoridade do pai, só nesse plano se legitima. (N. de L. G. M.)

[41] Como já se viu no segundo *Discurso* e como se verá no *Emílio*, o homem, mais ainda do que pela sensibilidade e pela razão, caracteriza-se pela vontade livre. (N. de L. G. M.)

tanto mais legítima quanto resulta em proveito de ambas as partes[42].

É claro que esse pretenso direito de matar os vencidos de modo algum resulta do estado de guerra[43]. Apenas porque, vivendo em sua primitiva independência, não mantêm entre si uma relação suficientemente constante para constituir quer o estado de paz quer o de guerra, os homens em absoluto não são naturalmente inimigos. É a relação entre as coisas e não a relação entre os homens que gera a guerra, e, não podendo o estado de guerra originar-se de simples relações pessoais, mas unicamente das relações reais, não pode existir a guerra particular ou de homem para homem, nem no estado de natureza, no qual não há propriedade constante, nem no estado social, em que tudo se encontra sob a autoridade das leis.

Os combates particulares, os duelos, os recontros são atos que de maneira alguma constituem um estado; quanto às guerras privadas, autorizadas pelas ordenações de Luís IX, rei de França, e suspensas pela Paz de Deus, são abusos do governo feudal, sistema absurdo, se jamais foi sistema, contrário aos princípios do Direito Natural e a qualquer boa *politia*[44].

A guerra não representa, pois, de modo algum, uma relação de homem para homem, mas uma relação de Estado para Estado, na qual os particulares só acidentalmente se tornam inimigos, não o sendo nem como homens, nem como cidadãos[45], mas como soldados, e não como membros da pátria, mas como seus defensores. Enfim, cada Estado só pode ter como inimigos outros Estados e não homens, pois que não se pode estabelecer qualquer relação verdadeira entre coisas de natureza diversa.

Esse princípio está mesmo de acordo com as máximas estabelecidas em

[42] Assim raciocina Grotius no *Direito da Paz* (l. III, c. VII), nisso seguido por Pufendorf, no *Dos Deveres do Homem e do Cidadão* (l. II, c. I). Locke vai mais longe, acreditando encontrar fundamento para a escravidão não só no direito das gentes, mas também no direito natural. (N. de L. G. M.)

[43] A argumentação, que reaparece em outros textos, tem sua forma mais explícita e convincente no fragmento sobre *O Estado de Guerra*, no manuscrito de Neuchâtel. Assim pode ser resumida: 1.º) a guerra, enquanto choque entre duas forças, não cria direito porque não o cria a força; 2.º) se houver um direito da guerra, esta passará a representar uma relação entre dois seres morais que não alcança aos indivíduos, sendo a disputa, ademais, referente a interesses reais e não pessoais. (N. de L. G. M.)

[44] Rousseau serviu-se da transcrição francesa literal da "politeia" grega, grafando "politie". O mesmo recurso, em português, daria ambigüidade com o vocábulo "polícia". Em conseqüência, adotamos o latino "politia", de acepção muito próxima à desejada por Rousseau. Numa carta ao editor Rey, Rousseau recomenda que evite confusões de "politie" com "politique". (N. da T.)

[45] Os romanos que, mais do que qualquer outra nação do mundo, compreenderam e respeitaram o direito da guerra, levavam tão longe os escrúpulos a tal respeito, que não se permitia a um cidadão servir como voluntário sem ter-se alistado expressamente contra o inimigo e nominalmente contra certo inimigo. Tendo sido reformada a legião em que Catão, o Moço, sob o comando de Popílio, se iniciava na guerra, Catão, o Velho, escreveu a Popílio que, se desejasse a continuação de serviço de seu filho, se tornava necessária a prestação de novo juramento militar, visto que, estando o primeiro anulado, não podia mais voltar às armas contra o inimigo. O mesmo Catão escreveu ao filho recomendando-lhe que se abstivesse de entrar em combate, enquanto não tivesse prestado novo juramento. Sei que poderão contraditar me com o sítio de Clusium e outros fatos particulares, mas o que faço é citar leis e costumes. Os romanos são aqueles que menos freqüentemente transgrediram suas leis e foram os únicos a tê las tão belas*. (N. do A.)

* Essa nota só aparece nas edições do *Contrato* a partir de 1782. (N. de L. G. M.)

todos os tempos e com a prática constante dos povos civilizados. As declarações de guerra são avisos menos às potências do que a seus vassalos. O estrangeiro, seja rei, particular ou povo, que rouba, mata ou detém os súditos, sem de início declarar guerra ao príncipe, não é um inimigo, é um bandido. Um príncipe justo, mesmo em plena guerra, apossa-se de tudo o que pertence ao público em país inimigo, mas respeita as pessoas e os bens dos particulares; ele respeita os direitos sobre os quais os seus se fundam. Estando o fim da guerra na destruição do Estado inimigo, tem-se o direito de matar, no seu curso, os defensores enquanto estiverem de armas na mão; no momento, porém, em que as depõem e se rendem, deixando de ser inimigos ou seus instrumentos, tornam-se simplesmente homens, não mais se tendo direito à sua vida. Algumas vezes, pode-se eliminar o Estado sem matar um único de seus membros; ora, a guerra não concede nenhum direito que não os necessários à sua finalidade. Esses princípios não são os de Grotius, não se fundamentam na autoridade dos poetas[46], mas derivam da natureza das coisas e se fundam na razão.

Relativamente ao direito de conquista, não dispõe ele de outro fundamento além da lei do mais forte. Se a guerra não confere jamais ao vencedor o direito de massacrar os povos vencidos, esse direito, que ele não tem, não poderá servir de base ao direito de escravizá-los. Só se tem o direito de matar o inimigo quando não se pode torná-lo escravo; logo, o direito de transformá-lo em escravo não vem do direito de matá-lo, constituindo, pois, troca iníqua o fazê-lo comprar, pelo preço da liberdade, sua vida, sobre a qual não se tem qualquer direito. Não é claro que se cai num círculo vicioso fundando o direito de vida e de morte no de escravidão, e o direito de escravidão no de vida e de morte?

Supondo-se mesmo a existência desse terrível direito de tudo matar, afirmo que um escravo feito na guerra ou um povo dominado não tem qualquer obrigação para com seu senhor, senão obedecê-lo enquanto a isso é forçado. O vencedor não lhe concedeu graça ao tomar um equivalente da sua vida; em lugar de matá-lo sem proveito, matou-o utilmente. Longe, pois, de ter adquirido sobre ele qualquer autoridade além da força, persiste entre eles, como anteriormente, o estado de guerra, sendo a própria relação entre eles um efeito desse estado, e o gozo do direito de guerra não supõe qualquer tratado de paz. Firmaram uma convenção — seja[47]; mas essa convenção, longe de destruir o estado de guerra, supõe sua continuidade[48].

Assim, seja qual for o modo de encarar as coisas, nulo é o direito de escravidão não só por ser ilegítimo, mas por ser absurdo e nada significar. As palavras *escravidão* e *direito* são contraditórias, excluem-se mutuamente. Quer de um homem a outro, quer de um homem a um povo, será sempre igualmente insensato este discurso: *"Estabeleço contigo uma convenção ficando tudo a teu cargo e tudo*

[46] Como os eruditos de seu tempo, Grotius valia-se de citações da Bíblia, dos historiadores e poetas antigos em suas argumentações. (N. de L. G. M.)

[47] Uma convenção, contudo, que se fundou na negação do elemento essencial das convenções — a vontade livre das partes — e que consagra essa mesma negação. (N. de L. G. M.)

[48] Locke considera a escravidão como "o estado de guerra continuado entre o legítimo conquistador e o prisioneiro". *(Governo Civil*, c. II.) (N. de L. G. M.)

em meu proveito, convenção essa a que obedecerei enquanto me aprouver e que tu observarás enquanto for do meu agrado".

Capítulo V

De como é sempre preciso remontar a uma convenção anterior

Ainda que houvera concordado com tudo que até aqui refutei, não se encontrariam em melhor situação os fautores do despotismo [49]. Haverá sempre grande diferença entre subjugar uma multidão e reger uma sociedade. Sejam homens isolados, quantos possam ser submetidos sucessivamente a um só, e não verei nisso senão um senhor e escravos, de modo algum considerando-os um povo e seu chefe. Trata-se, caso se queira, de uma agregação, mas não de uma associação [50]; nela não existe nem bem público, nem corpo político [51]. Mesmo que tal homem domine a metade do mundo, sempre será um particular; seu interesse, isolado do dos outros, será sempre um interesse privado. Se esse homem vem a perecer, seu império, depois dele, fica esparso e sem ligação, como um carvalho, depois de consumido pelo fogo, se desfaz e se transforma num monte de cinzas.

Um povo, diz Grotius [52], pode dar-se a um rei. Portanto, segundo Grotius, um povo é povo antes de dar-se a um rei. Essa doação mesma é um ato civil, supõe uma deliberação pública. Antes,

[49] "Fautores do despotismo" são Hobbes, Grotius e os mais até aqui refutados. Convém esclarecer que Rousseau a eles se opõe não porque afirmem que o poder político é superior ao indivíduo, mas porque nessa superioridade de fato encontram razão suficiente para impor-se o mando ao súdito. O *Contrato* busca saber como tal imposição do poder pode tornar-se legítima e, conseqüentemente, quando há (ou não) o direito de impor se aos homens o poder do Estado. (N. de L. G. M.)

[50] Na oposição de "agregação" a "associação", C. E. Vaughan encontra, em germe, todo o pensamento antiindividualista de Rousseau. De sua parte, Beaulavon assinala que aí se assenta, com toda a sua originalidade e penetração, uma inédita visão do contrato social, pois agora só as relações morais, implicando ações mútuas, são consideradas capazes de formar um povo por intermédio de uma convenção fundamental que lhe dá feição de corpo político. No estado atual de desenvolvimento da sociologia, a concepção de Rousseau adquire caráter de verdadeira antecipação do papel essencial representado pelos liames sociais na caracterização da vida coletiva: para termos uma sociedade, não basta que se agrupem os homens, sendo necessário que os liames entre eles estabelecidos se tornem deles independentes e a eles venham a impor-se coercitivamente. Então a relação puramente física que se pode supor num simples agregado cederá lugar a valores e padrões de comportamento definidores de um verdadeiro grupo social. (N. de L. G. M.)

[51] No contexto social, a que aludimos na nota anterior, o bem comum é noção coletiva, incluindo-se, por isso mesmo, na consciência de cada um, e todas as decisões, visando a atendê-lo, serão decisões de um "corpo político", isto é, de uma sociedade consciente de sua unidade, necessidades e aspirações. (N. de L. G. M.)

[52] Para bem entender a insistente refutação de Grotius, convém primeiramente lembrar que no capítulo III do I livro do *Direito da Paz e da Guerra* se pergunta "por que um povo livre não poderia submeter-se a uma ou várias pessoas, de tal sorte que lhe transferisse inteiramente o direito de governar sem dele reservar-se qualquer parcela", desde que "é permitido a cada homem livre tornar-se escravo de quem quiser". Essa ousada defesa do despotismo vem precedida de verdadeiro desafio "aos que pretendem pertencer, sempre e sem exceção, o poder soberano ao povo, de sorte que este tem o direito de reprimir e punir os reis todas as vezes que abusem de sua autoridade". A duplicidade de Grotius, aliás seguida

pois, de examinar o ato pelo qual um povo elege um rei, conviria examinar o ato pelo qual um povo é povo, pois esse ato, sendo necessariamente anterior ao outro, constitui o verdadeiro fundamento da sociedade [53].

Com efeito, caso não haja convenção anterior, a menos que a eleição fosse unânime, onde estaria a obrigação de se submeterem os menos numerosos à escolha dos mais numerosos? Donde sai o direito de cem, que querem um senhor, votar em nome de dez, que não o querem de modo algum? A lei da pluralidade dos sufrágios é, ela própria, a instituição de uma convenção e supõe, ao menos por uma vez, a unanimidade.

por seus continuadores, era patente — a soberania popular, admitida em princípio, era diminuída pelas distinções teóricas e anulada na prática — e Rousseau não pode calar-se: ou o princípio é moralmente válido e não pode a nenhum pretexto ser contrariado, ou simplesmente não existe e só haverá a tirania. Assim responde à verdadeira provocação contida na mesma passagem do *Direito da Guerra e da Paz*, num trecho que acusa como o princípio da soberania popular "causou tantos males, e poderá ainda causá-los se de novo os espíritos se deixarem persuadir". (N. de L. G. M.)

[53] Afirmada a conexão substancial entre o social e o político (v. notas n.os 50 e 51), transfigura-se o esquema do contrato social: já não cuidamos da "doação" dos súditos ao poderoso, mas de uma organização política que se enraíza direta e profundamente na organização social. Consideramos, pois, a sociedade una e agindo como um todo, em lugar de basear nossos raciocínios nos indivíduos. Senão, adverte nos Rousseau no período seguinte, seria preciso sempre supor unanimidade nas deliberações, pois que a regra da maioria (à qual, no capítulo VIII do segundo *Ensaio sobre o Governo*, Locke atribuía o papel de titular natural do poder) não passa, também ela, de uma convenção. (N. de L. G. M.)

Capítulo VI

Do pacto social

Suponhamos [54] os homens chegando àquele ponto em que os obstáculos prejudiciais à sua conservação no estado de natureza sobrepujam, pela sua resistência, as forças de que cada indivíduo dispõe para manter-se nesse estado. Então, esse estado primitivo já não pode subsistir [55], e o gênero humano, se não mudasse de modo de vida, pereceria.

Ora, como os homens não podem engendrar novas forças, mas somente unir e orientar as já existentes, não têm eles outro meio de conservar-se senão formando, por agregação, um conjunto de forças, que possa sobrepujar a resis-

[54] O capítulo, fundamental no desenvolvimento do *Contrato*, inicia-se, não com uma afirmação, mas com uma suposição. Daí podemos inferir, com segurança, que a figura do contrato, para Rousseau, não constituía um fato histórico, mas simples hipótese explicativa, muito consentânea, aliás, com o método evolutivo-conjetural que conhecemos desde o segundo *Discurso*. Inicialmente, a passagem do estado de natureza para o estado civil foi objeto de um longo desenvolvimento, peça correspondente, sem dúvida, ao plano ambicioso das *Instituições Políticas* e que ainda figura, no *Manuscrito de Genebra*, como capítulo II. Sua supressão na versão definitiva do *Contrato* corresponderá à firme resolução de não fazer desse livro uma discussão de "princípios", de "filosofia". (N. de L. G. M.)

[55] V. o *Discurso sobre a Desigualdade*: a vida em comum, não provindo das necessidades naturais do indivíduo, explica-se por conjunturas exteriores e até eventualidades que tangem os homens ao convívio permanente com seus semelhantes. (N. de L. G. M.)

tência, impelindo-as para um só móvel, levando-as a operar em concerto [56].

Essa soma de forças só pode nascer do concurso de muitos; sendo, porém, a força e a liberdade de cada indivíduo os instrumentos primordiais de sua conservação, como poderia ele empenhá-los sem prejudicar e sem negligenciar os cuidados que a si mesmo deve? Essa dificuldade, reconduzindo ao meu assunto, poderá ser enunciada como segue:

"Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes" [57]. Esse, o problema fundamental cuja solução o contrato social oferece.

As cláusulas desse contrato são de tal modo determinadas pela natureza do ato, que a menor modificação as tornaria vãs e de nenhum efeito, de modo que, embora talvez jamais enunciadas de maneira formal, são as mesmas em toda a parte, e tacitamente mantidas e reconhecidas em todos os lugares [58], até quando, violando-se o pacto social, cada um volta a seus primeiros direitos e retoma sua liberdade natural, perdendo a liberdade convencional pela qual renunciara àquela.

Essas cláusulas, quando bem compreendidas, reduzem-se todas a uma só: a alienação total [59] de cada associado, com todos os seus direitos, à comunidade toda, porque, em primeiro lugar, cada um dando-se completamente, a condição é igual para todos, e, sendo a condição igual para todos, ninguém se interessa por torná-la onerosa para os demais.

Ademais, fazendo-se a alienação sem reservas, a união é tão perfeita quanto possa ser e a nenhum associado restará algo mais a reclamar, pois, se restassem alguns direitos aos particulares, como não haveria nesse caso um superior comum que pudesse decidir entre eles e o público, cada qual, sendo de certo modo seu próprio juiz, logo pretenderia sê-lo de todos; o estado de natureza subsistiria, e a associação se

[56] Superadas as forças individuais, só o poder da coletividade pode atender às solicitações da existência. (N. de L. G. M.)

[57] ..."tão livre quanto antes"... porque igualmente capacitado a suprir e dominar as suas necessidades e, pois, a agir livremente. Trata-se, contudo, de uma liberdade diferente da natural — é a liberdade convencional, de que se fala a seguir. (N. de L. G. M.)

[58] Não se procure encontrar um ato real de instituição formal do contrato. Este passou a ter valor simbólico: suas "cláusulas" são "determinadas pela natureza do ato", dispensam enunciado explícito, sendo "mantidas e reconhecidas" de maneira tácita. (N. de L. G. M.)

[59] Insistindo em compreender o contrato social como uma convenção formal e concretamente instituída, muitos intérpretes encontram dificuldade em compreender este e os dois seguintes capítulos. O texto torna-se, contudo, claro quando, ao invés de raciocinar como se aqui se descrevesse o que sucede "antes" e "depois" do contrato, se procura ler Rousseau como se descrevesse nossa condição "fora" e "dentro" da sociedade. Para viver em sociedade, cada um de nós "dá-se completamente", isto é, submete aos padrões coletivos todos os impulsos naturais da criatura individual, porém, sendo tal submissão uma "condição igual para todos", a ninguém interessa agravá-la. Se, porventura, alguém intentar reservar-se algo de seus "direitos naturais", isto é, atender a seus impulsos como se vivera isolado, está se colocando à margem da sociedade e assim deve ser tratado a menos que se queira comprometer a própria sociedade, em cujo seio, portanto, sempre se impõe uma igualdade básica. Afinal, ainda quando o corpo social destaca certos elementos para o Governo, não será a eles, mas ao corpo, que "nos damos", com o que se compreenderá a vida política sem diferenças (além das funcionais) entre governantes e governados — "cada um dando-se a todos, não se dá a ninguém". Entram em conexão substancial a realidade sócio-antropológica e a reivindicação histórico-política de liberdade. (N. de L. G. M.)

tornaria necessariamente tirânica ou vã.

Enfim, cada um dando-se a todos não se dá a ninguém [60] e, não existindo um associado sobre o qual não se adquira o mesmo direito que se lhe cede sobre si mesmo, ganha-se o equivalente de tudo que se perde, e maior força para conservar o que se tem.

Se separar-se, pois, do pacto social aquilo que não pertence à sua essência, ver-se-á que ele se reduz aos seguintes termos: "Cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a direção suprema da vontade geral, e recebemos, enquanto corpo, cada membro como parte indivisível do todo [61]".

Imediatamente, esse ato de associação produz, em lugar da pessoa particular de cada contratante, um corpo moral e coletivo, composto de tantos membros quantos são os votos da assembléia [62], e que, por esse mesmo ato, ganha sua unidade, seu *eu* comum [63], sua vida e sua vontade. Essa pessoa pública, que se forma, desse modo, pela união de todas as outras, tomava antigamente o nome de *cidade* [64] e, hoje, o de *república* ou de *corpo político*, o qual é chamado por seus membros de *Estado* quando passivo, *soberano* quando ativo, e *potência* quando comparado a seus semelhantes. Quanto aos associados, recebem eles, coletivamente, o nome de *povo* e se chamam, em particular, *cidadãos*, enquanto partícipes da autoridade so-

[60] Contra essa afirmação se levantou o liberalismo individualista do século XIX que, não obstante, ainda há quem julgue derivar de Rousseau. Benjamin Constant, no *Curso de Política Constitucional*, protesta que "nós sempre nos damos aos que agem em nome de todos". Ora, Rousseau afirmava que mesmo os governantes estão submetidos à vontade geral . . . (N. de L. G. M.)

[61] . . . "parte indivisível do todo" . . . — cuja existência independente já não se admite, porque não podemos compreender, na realidade, um indivíduo fora da sociedade. (N. de L. G. M.)

[62] Como o contrato, essa "assembléia" e esses "votos" não têm existência concreta, mas apenas simbolizam a tomada de consciência de sua condição pelos componentes do corpo social. (N. de L. G. M.)

[63] Ao contrário do que diz Georges Beaulavon, esse "eu comum" muito se aproxima da "consciência coletiva" dos sociólogos modernos. Basta ler Rousseau em seu sentido profundo e tendo em conta suas mesmas ressalvas e advertências interpretativas. (N. de L. G. M.)

[64] O verdadeiro sentido dessa palavra* quase que se perdeu inteiramente entre os modernos. A maioria considera um burgo como sendo uma cidade e um burguês como um cidadão. Não sabem que as casas formam o burgo, mas que são os cidadãos que fazem a cidade. Esse mesmo erro custou caro, outrora, aos cartagineses. Não sei de jamais haver-se dado o título de *cives* ao súdito de qualquer príncipe, nem mesmo antigamente entre os macedônios, nem atualmente entre os ingleses, se bem que estes se encontrem muito mais próximos da liberdade do que todos os demais. Somente os franceses tomam com familiaridade o título de *cidadãos* porque, como se pode ver nos seus dicionários, não dispõem da verdadeira noção do significado do termo, sem o que praticariam, por usurpá-lo, o crime de lesa-majestade. Essa palavra, para eles, exprime uma virtude e não um direito. Quando Bodin quis falar de nossos cidadãos e burgueses**, incorreu em sérios erros, tomando uns pelos outros. O Sr. d'Alembert não se enganou nesse particular e distinguiu muito bem, em seu artigo intitulado "Genebra", as quatro ordens de homens (que podem ser cinco, se nelas se incluírem os simples estrangeiros) que existem no nosso burgo e das quais somente duas compõem a república. Nenhum outro autor francês, que eu saiba, compreendeu o sentido verdadeiro da palavra *cidadão*.

* Dificilmente o vocábulo português "cidade" recobrirá o significado específico visado por Rousseau, que sem dúvida se apoiou na diversificação, em francês, entre "cité" e "ville". Mais próximo do sentido do texto estaria o grego "pólis", mas carregaria consigo inevitáveis *implicações históricas*. Mais abaixo (v. nota ao pé da página) contrastamos "cidade" e "burgo" para melhor evidenciar as intenções do Autor. (N. da T.)

** Bodin tratou da questão nos *Seis Livros da República*, I. I, c. VI. (N. de L. G. M.)

berana, e *súditos* enquanto submetidos às leis do Estado. Esses termos, no entanto, confundem-se freqüentemente e são usados indistintamente; basta saber distingui-los quando são empregados com inteira precisão [65].

[65] Como fará, doravante, Rousseau, que emprega tais termos no sentido exato. (N. de L. G. M.)

Capítulo VII

Do soberano

Vê-se, por essa fórmula, que o ato de associação compreende um compromisso recíproco entre o público e os particulares, e que cada indivíduo, contratando, por assim dizer, consigo mesmo, se compromete numa dupla relação: como membro do soberano em relação aos particulares, e como membro do Estado em relação ao soberano. Não se pode, porém, aplicar a essa situação a máxima do Direito Civil que afirma ninguém estar obrigado aos compromissos tomados consigo mesmo [66], pois existe grande diferença entre obrigar-se consigo mesmo e em relação a um todo do qual se faz parte.

Impõe-se notar ainda que a deliberação pública, que pode obrigar todos os súditos em relação ao soberano, devido às duas relações diferentes segundo as quais cada um deles é encarado, não pode, pela razão contrária, obrigar o soberano em relação a si mesmo, sendo conseqüentemente contra a natureza do corpo político impor-se o soberano uma lei que não possa infringir. Não podendo considerar-se a não ser numa única e mesma relação, encontrar-se-á então no caso de um particular contratando consigo mesmo, por onde se vê que não há nem pode haver qualquer espécie de lei fundamental obrigatória para o corpo do povo, nem sequer o contrato social [67]. Tal não significa não poder esse corpo comprometer-se com outrem, no que não derrogar o contrato, pois, em relação ao estrangeiro, torna-se um ser singelo, um indivíduo.

Mas o corpo político ou o soberano, não existindo senão pela integridade [68] do contrato, não pode obrigar-se, mesmo com outrem, a nada que derrogue esse ato primitivo, como alienar uma parte de si mesmo ou submeter-se a um outro soberano. Violar o ato pelo qual existe seria destruir-se, e o que nada é nada produz.

[66] O direito civil, regulando relações entre indivíduos, não pode alcançar uma situação em que age um "ser moral" de natureza supra-individual. (N. de L. G. M.)

[67] Agindo, em sua própria esfera, como pessoa, o corpo social permanece livre mesmo em relação ao pacto fundamental. Com isso, ao contrário do que acreditaram certos individualistas (aos quais faz eco Paul Janet na *História da Ciência Política*), não se reconhece ao Estado um poder ilimitado e superior até à moral e ao direito, mas, sim, que a sociedade, matriz dessa moral e desse direito, pode a qualquer momento tomar novas direções que seus membros, na medida de suas consciências, buscarão estabelecer de forma concreta. (N. de L. G. M.)

[68] No original figura a expressão "la sainteté du contrat", porém traduzi-la, literalmente, por "a santidade de contrato" importaria em perder-se o essencial do sentido da frase que estabelece como só se mantém unido o corpo social enquanto a integridade do contrato não sofrer abalo. Em que pese a real dificuldade da tradução, cabe registrar que a "sainteté" do original é indicativa do caráter supra-humano, embora não sobrenatural, do ente coletivo (e em mais de um ponto Rousseau vale-se desse símile com a esfera divina) que aqui já surge como a necessária relação entre o político (necessidade de cumprir o contrato) e o moral (dever de obedecer a uma entidade superior ao indivíduo). (N. da T.)

Desde o momento em que essa multidão se encontra assim reunida em um corpo, não se pode ofender um dos membros sem atacar o corpo, nem, ainda menos, ofender o corpo sem que os membros se ressintam. Eis como o dever e o interesse obrigam igualmente as duas partes contratantes a se auxiliarem mutuamente, e os mesmos homens devem procurar reunir, nessa dupla relação, todas as vantagens que dela provêm [69].

Ora, o soberano, sendo formado tão-só pelos particulares que o compõem, não visa nem pode visar a interesse contrário ao deles, e, conseqüentemente, o poder soberano não necessita de qualquer garantia em face de seus súditos, por ser impossível ao corpo desejar prejudicar a todos os seus membros, e veremos, logo a seguir, que não pode também prejudicar a nenhum deles em particular. O soberano, somente por sê-lo, é sempre aquilo que deve ser [70].

O mesmo não se dá, porém, com os súditos em relação ao soberano, a quem, apesar do interesse comum, ninguém responderia por seus compromissos, se não encontrasse meios de assegurar-se a fidelidade dos súditos [71].

Cada indivíduo, com efeito, pode, como homem, ter uma vontade particular, contrária ou diversa da vontade geral que tem como cidadão. Seu interesse particular pode ser muito diferente do interesse comum. Sua existência, absoluta e naturalmente independente, pode levá-lo a considerar o que deve à causa comum como uma contribuição gratuita, cuja perda prejudicará menos aos outros, do que será oneroso o cumprimento a si próprio. Considerando a pessoa moral que constitui o Estado como um ente de razão [72], porquanto não é um homem, ele desfrutará dos direitos do cidadão sem querer desempenhar os deveres de

[69] Entram em conexão substancial o dever e o interesse. Em sua totalidade, o parágrafo exprime a antecipação, por Rousseau, da noção de "síntese social" que dá base a toda a sociologia moderna para a qual o individual e o coletivo são simples aspectos especiais de uma mesma realidade. (N. de L. G. M.)

[70] O poder soberano continua, pois, a ser insuperável, isto é, absoluto. A soberania absoluta, não obstante, longe de representar uma potência adversa à liberdade individual, como afirmava, entre outros, Hobbes, passa a ser entendida como o resultado da associação de todos os particulares e, por isso mesmo, como uma força incapaz de afetar a seus próprios elementos constitutivos sem a si mesma afetar-se. Entram, pois, em equação dois velhos temas da teoria política: só a soberania popular é soberania absoluta, perfeita e legítima. Como, na prática, em nome dessa soberania os governos exercem seu mando, freqüentemente se tem confundido as garantias das liberdades individuais contra os excessos da autoridade com limitações da soberania. Assim pensavam os individualistas, como Benjamin Constant, mas ainda hoje percebemos ecos, discretos mas positivos, dessas restrições nos comentários de um Vaughan, por exemplo. (N. de L. G. M.)

[71] Se os liberais do século passado se preocuparam com garantir o indivíduo contra o Estado, fiel à sua própria conjuntura histórica Rousseau cuida de garantir o Estado contra os indivíduos, ou melhor, certos indivíduos, pois o que via era a usurpação dos poderes do Estado pelo monarca ou por uma classe privilegiada. A solução do problema, que surge nos parágrafos seguintes, é incutir no comportamento individual a consciência da vontade geral, de sorte a dominar a vontade particular. A teoria política de Rousseau toca ao mais fundo dos princípios gerais, confundindo-se com a ética e propondo o problema da educação. (N. de L. G. M.)

[72] Em linguagem filosófica, ente de razão é "objeto de pensamento artificialmente criado pelo espírito para atender às necessidades do discurso e sem existência, quer em si, quer na representação concreta" (Lalande, *Vocabulaire*, verb. "Raison"). No *Contrato Social*, a expressão assume diversa significação, como anota Beaulavon: "Para Rousseau, como para os sociólogos contemporâneos, o Estado é, pois, um *ente real*, e de modo algum uma entidade abstrata; desconhecê-lo é recair no egoísmo individualista. Mas esse ente, para ele, é moral no sentido próprio da palavra: só a vontade racional pode criá-lo". (N. de L. G. M.)

súdito — injustiça cujo progresso determinaria a ruína do corpo político.

A fim de que o pacto social não represente, pois, um formulário vão, compreende ele tacitamente este compromisso, o único que poderá dar força aos outros: aquele que recusar obedecer à vontade geral a tanto será constrangido por todo um corpo, o que não significa senão que o forçarão a ser livre[73], pois é essa a condição que, entregando cada cidadão à pátria, o garante contra qualquer dependência pessoal. Essa condição constitui o artifício e o jogo de toda a máquina política, e é a única a legitimar os compromissos civis, os quais, sem isso, se tornariam absurdos, tirânicos e sujeitos aos maiores abusos.

[73] Forçá-lo-ão a conservar a liberdade convencional, pois a liberdade natural tornou-se nula e inoperante, e qualquer tentativa de fugir ao domínio do corpo político redundará no risco de cair na dependência de outrem. (N. de L. G. M.)

Capítulo VIII

Do estado civil

A passagem do estado de natureza para o estado civil[74] determina no homem uma mudança muito notável, substituindo na sua conduta o instinto pela justiça e dando às suas ações a moralidade que antes lhes faltava. É só então que, tomando a voz do dever o lugar do impulso físico, e o direito o lugar do apetite, o homem, até aí levando em consideração apenas sua pessoa, vê-se forçado a agir baseando-se em outros princípios e a consultar a razão antes de ouvir suas inclinações. Embora nesse estado se prive de muitas vantagens que frui da natureza, ganha outras de igual monta: suas faculdades se exercem e se desenvolvem, suas idéias se alargam, seus sentimentos se enobrecem, toda a sua alma se eleva a tal ponto, que, se os abusos dessa nova condição não o degradassem freqüentemente a uma condição inferior àquela donde saiu, deveria sem cessar bendizer o instante feliz que dela o arrancou para sempre e fez, de um animal estúpido e limitado, um ser inteligente e um homem[75].

Reduzamos todo esse balanço a termos de fácil comparação. O que o homem perde pelo contrato social é a liberdade natural e um direito ilimitado a tudo quanto aventura e pode alcançar. O que com ele ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo que possui. A fim de não fazer um julgamento errado dessas compensações, impõe-se distinguir entre a liberdade natural, que só conhece limites nas forças do indivíduo, e a liberdade civil, que se limita pela vontade geral, e, mais, distinguir a posse, que não é senão o efeito da força ou o direito do

[74] Este capítulo destina-se a comparar o "estado civil", ou seja, a condição social do homem, com a existência do homem "natural", ou melhor, do homem em sua essência mental e biológica de simples indivíduo. (N. de L. G. M.)

[75] O segundo *Discurso* estabelecera que a moral e, também, a razão — esta, ao menos em seu completo desenvolvimento — representam produtos da vida em grupo. Os que objetam lembrando que a moral precede e sobreleva ao direito, esquecem-se de que Rousseau considera sempre a sociedade em sua própria organização para só depois encarar o problema da maneira de estatuir-se o exercício do poder que dela, naturalmente, resulta. (N. de L. G. M.).

primeiro ocupante, da propriedade, que só pode fundar-se num título positivo [76].

Poder-se-ia, a propósito do que ficou acima, acrescentar à aquisição do estado civil a liberdade moral, única a tornar o homem verdadeiramente senhor de si mesmo, porque o impulso do puro apetite é escravidão, e a obediência à lei que se estatuiu a si mesma é liberdade. Mas já disse muito acerca desse princípio e o sentido filosófico da palavra *liberdade*, neste ponto, não pertence a meu assunto.

[76] Ao contrário do que se tem dito, Rousseau não ataca a sociedade. Nem a defende. Qualquer sociedade, para ele, permite ao homem os avanços morais e racionais responsáveis pela sua condição atual. Ao mesmo tempo, a vida social enseja os progressos da desigualdade, descritos no segundo *Discurso*. Tais desvios, contudo, podem ser evitados desde que, conscientes do sentido normal dessa transformação, os homens se disponham a manter-se fiéis a eles — para isso é escrito o *Contrato Social*. Tudo se reduz a uma escolha: ser infinitamente livre em seus impulsos, mas sofrer todos os contrastes cerceadores e, mesmo, aniquiladores da vida natural, ou aceitar a liberdade nos limites e com as garantias da lei, na harmonia civil. V. parágrafo seguinte. (N. de L. G. M.)

Capítulo IX

Do domínio real [77]

Cada membro da comunidade dá-se a ela no momento de sua formação, tal como se encontra naquele instante; ele e todas as suas forças, das quais fazem parte os bens que possui. O que não significa que, por esse ato, a posse mude de natureza ao mudar de mão e se torne propriedade nas do soberano [78], mas sim que, como as forças da Cidade são incomparavelmente maiores do que as de um particular, a posse pública é também, na realidade, mais forte e irrevogável, sem ser mais legítima, pelos menos para os estrangeiros. Tal coisa se dá porque o Estado, perante seus membros, é senhor de todos os seus bens pelo contrato social, contrato esse que, no Estado, serve de base a todos os direitos, mas não é senhor daqueles bens perante as outras potências senão pelo direito de primeiro ocupante, que tomou dos particulares.

O direito do primeiro ocupante, embora mais real do que o do mais forte, só se torna um verdadeiro direito [79] depois de estabelecido o de propriedade. Todo o homem tem naturalmente direito a quanto lhe for necessário, mas o ato positivo, que o torna proprietário de qualquer bem, o afasta de tudo mais. Tomada a sua parte, deve a ela limitar-se, não gozando mais de direito

[77] "Real": "das coisas" ou "sobre as coisas", como diz a linguagem jurídica. É o que agora se estudará depois de examinadas as relações pessoais. Quanto à expressão "domínio", insinua a sugestão de um direito de Estado, como anota Vaughan. No *Contrato Social* completa-se a evolução do pensamento de Rousseau relativamente ao direito de propriedade. Parte de um claro individualismo que, no segundo *Discurso*, via na preservação do patrimônio de cada um o principal motivo da fundação do Estado e, na *Economia Política*, ia talvez mais longe. Agora, toda propriedade é submetida ao Estado, ainda quando apenas para atribui-la e garanti-la aos particulares; fora do estado civil, não há mais do que a simples posse e, pois, só há propriedade na sociedade organizada. Esse socialismo, tão nitidamente caracterizado, chegará ao seu máximo no *Projeto de Constituição para a Córsega*. (N. de L. G. M.)

[78] V. fim do capítulo precedente. (N. de L. G. M.)

[79] A posse, como o mando, deve legitimar-se para tornar-se direito. E a fonte do direito sempre é a sanção coletiva. (N. de L. G. M.)

algum à comunidade. Eis por que o direito de primeiro ocupante, tão frágil no estado de natureza, se torna respeitável para todos os homens civis. Por esse direito, respeita-se menos o que pertence a outrem, do que aquilo que não pertence a si mesmo[80].

Em geral, são necessárias as seguintes condições para autorizar o direito de primeiro ocupante de qualquer pedaço de chão: primeiro, que esse terreno não esteja ainda habitado por ninguém; segundo, que dele só se ocupe a porção de que se tem necessidade para subsistir; terceiro, que dele se tome posse não por uma cerimônia vã, mas pelo trabalho e pela cultura, únicos sinais de propriedade que devem ser respeitados pelos outros, na ausência de títulos jurídicos[81].

Com efeito, concedendo-se à necessidade e ao trabalho o direito de primeiro ocupante, não se estará levando-o o mais longe possível? Poder-se-á não estabelecer limites para esse direito? Bastará pôr o pé num terreno comum para logo pretender ser o senhor? Bastará a força, capaz de afastar dele num momento os outros homens, para destituí-los do direito de novamente voltar a ele? Como poderá um homem ou um povo assenhorear-se de um território imenso e privar dele todo o gênero humano, a não ser por usurpação punível, por isso que tira do resto dos homens o abrigo e os alimentos que a natureza lhes deu em comum? Quando Nuñez Balboa tomou, na costa, posse de todo o mar do Sul e de toda a América meridional, em nome da coroa de Castela, tanto bastaria para desapossar todos os habitantes e daí excluir todos os príncipes do mundo? Com tal razão, tais cerimônias se multiplicariam inutilmente e o rei católico não precisaria senão de inopino tomar, de seu gabinete, posse de todo o universo, apenas posteriormente excluindo de seu império o que antes possuíam os outros príncipes.

Concebe-se como as terras dos particulares reunidas e contíguas se tornam território público e como o direito de soberania, estendendo-se dos súditos ao terreno por eles ocupado, se torna, ao mesmo tempo, real e pessoal[82], colocando os possuidores numa dependência ainda maior e fazendo de suas próprias forças as garantias de sua fidelidade. Essa vantagem não parece haver sido muito bem compreendida pelos antigos monarcas que, intitulando-se simplesmente rei dos persas, dos citas, dos macedônios, pareciam considerar-se mais chefes dos homens do que senhores do país. Os de hoje chamam-se, mais habilmente, reis de França, da Espanha e da Inglaterra, etc.; dominando assim o território, sentem-se bem seguros de aí dominar os habitantes.

O singular dessa alienação é que a comunidade, aceitando os bens dos particulares, longe de despojá-los, não faz senão assegurar a posse legítima, cambiando a usurpação por um direito verdadeiro, e o gozo, pela propriedade. Passando então os possuidores a serem considerados depositários do bem pú-

[80] Comparar com a transformação da liberdade, ou seja, dos direitos da pessoa.

[81] Com esta última condição, o socialismo de Rousseau chega ao quase-comunismo (tomando-se a palavra em sentido lato). A propriedade dos bens, que já fora limitada à esfera da subsistência, ainda nesse plano restrito deve justificar-se pela utilização real. V. parágrafo seguinte. (N. de L. G. M.)

[82] O direito real, isto é, sobre os bens, deve reduzir-se aos limites da liberdade pessoal — justifica-se por constituir elemento de satisfação das necessidades individuais e, de outra parte, não justifica qualquer nexo político que queira tomá-lo por base, como acontecia no regime monárquico-feudal de fundamento patrimonial. (N. de L. G. M.)

blico, estando respeitados seus direitos por todos os membros do Estado e sustentados por todas as suas forças contra o estrangeiro, adquirem, por assim dizer, tudo o que deram por uma cessão vantajosa ao público e mais ainda a eles mesmos[83]. O paradoxo explica-se facilmente pela distinção entre os direitos de que o soberano e o proprietário gozam sobre os mesmos bens, como se verá mais adiante[84].

Pode também acontecer que os homens comecem a unir-se antes de possuir qualquer coisa e que, apossando-se depois de um terreno bastante a todos, o fruam em comum ou dividam entre si, seja em partes iguais, seja de acordo com proporções estabelecidas pelo soberano. De qualquer forma que se realize tal aquisição, o direito que cada particular tem sobre seus próprios bens está sempre subordinado ao direito que a comunidade tem sobre todos, sem o que não teria solidez o liame social, nem força verdadeira o exercício da soberania[85].

[83] À semelhança da passagem da liberdade natural à convencional. (N. de L. G. M.)

[84] No capítulo IV do II livro. (N. de L. G. M.)

[85] Aplicação ao "domínio real" do princípio geral do contrato: a ninguém é lícito aceitar o pacto e buscar manter-se, por sua pessoa ou por seus bens, à margem do compromisso total. (N. de L. G. M.)

Terminarei este capítulo e este livro por uma observação que deverá servir de base a todo o sistema social: o pacto fundamental, em lugar de destruir a igualdade natural, pelo contrário substitui por uma igualdade moral e legítima aquilo que a natureza poderia trazer de desigualdade física entre os homens, que, podendo ser desiguais na força ou no gênio, todos se tornam iguais por convenção[86] e direito[87].

[86] Se a liberdade natural, no estado civil, transmuta-se em liberdade convencional, é bem de ver que a desigualdade natural (física e mental) não pode transformar-se em desigualdade social, salvo numa perversão do contrato, ou melhor, da organização da sociedade. V. nota de Rousseau sobre os maus governos. (N. de L. G. M.)

[87] Sob os maus governos*, essa igualdade é somente aparente e ilusória; serve só para manter o pobre na sua miséria e o rico na sua usurpação. Na realidade, as leis são sempre úteis aos que possuem e prejudiciais aos que nada têm, donde se segue que o estado social só é vantajoso aos homens quando todos eles têm alguma coisa e nenhum tem demais. (N. do A.)

* No *Emílio* torna-se explícito que "maus governos" são todos os que Rousseau conhecia: "O espírito universal das leis de todos os países é de sempre favorecer o forte contra o fraco, e o que tem contra o que não tem; tal inconveniente é inevitável e sem exceção". O socialismo de Rousseau não se resume, pois, ao plano da condição econômica, mas alcança a condição social resultante daquela. (N. de L. G. M.)

LIVRO SEGUNDO

Capítulo I

A soberania é inalienável

A primeira e a mais importante conseqüência decorrente dos princípios até aqui estabelecidos é que só a vontade geral[88] pode dirigir as forças do Estado de acordo com a finalidade de sua instituição, que é o bem comum, porque, se a oposição dos interesses particulares tornou necessário o estabelecimento das sociedades, foi o acordo desses mesmos interesses que o possibilitou[89]. O que existe de comum nesses vários interesses forma o liame social e, se não houvesse um ponto em que todos os interesses concordassem, nenhuma sociedade poderia existir. Ora, somente com base nesse interesse comum é que a sociedade deve ser governada[90].

Afirmo, pois, que a soberania[91], não sendo senão o exercício da vonta-

[88] A origem convencional da ordem social e política, demonstrada no Livro I, repousa numa noção básica, objeto dos seis primeiros capítulos do Livro II, que é a vontade geral. Muitas vezes considerada "mítica", "metafísica" e, mesmo, "inextrincável", a noção não passa, contudo, da expressão teórica do esforço praticado por Rousseau para atingir o essencial duma realidade entrevista na análise da vida humana: a realidade coletiva. Hoje, quando sobre o assunto já possuímos mais amplas indicações, avaliamos o quanto Rousseau avançou na direção certa, na medida em que sempre se recusou a reduzir a vontade geral à simples concordância (numérica, ou de maioria; coincidente ou de opinião) das vontades particulares. Para ele, vontade geral só era aquela que traduzisse o que há de *comum* em todas as vontades individuais, ou seja, o substrato coletivo das consciências. (N. de L. G. M.)

[89] A maior dificuldade na exposição do conceito de vontade geral está em demonstrar sua relação com as vontades particulares: nascida destas, delas independe a vontade geral; proveniente de seu acordo básico, muito raramente, quase que só casualmente, com elas, coincidirá. Não dispondo do instrumental vocabular e expositivo exigido pelo novo elemento que trazia para a teoria política, nem por isso Rousseau se desvia do sentido original que adotara na explicação do nexo entre a autoridade e a vida em comum. (N. de L. G. M.)

[90] O objeto da vontade geral é, pois, o interesse comum, porém basta que um interesse, por generalizado que seja, se mostre menos geral do que o da sociedade inteira, para deixar de ser o interesse comum (v. l. II, c. III, e l. IV, c. I). Assim, o interesse comum não é o interesse de todos, no sentido de uma confluência dos interesses particulares, mas o interesse de todos é de cada um enquanto componentes do corpo coletivo e exclusivamente nesta qualidade. Daí o perigo de predominar o interesse da maioria, pois, se é sempre possível conseguir-se a concordância dos interesses privados de um grande número, nem por isso assim se estará atendendo ao interesse comum. (V. capítulo seguinte.) (N. de L. G. M.)

[91] A autoridade do soberano, tal como se definiu no Livro I. (N. de L. G. M.)

de geral, jamais pode alienar-se, e que o soberano, que nada é senão um ser coletivo, só pode ser representado por si mesmo. O poder pode transmitir-se; não, porém, a vontade.

Se não é, com efeito, impossível que uma vontade particular concorde com a vontade geral em certo ponto, é pelo menos impossível que tal acordo se estabeleça duradouro e constante, pois a vontade particular tende pela sua natureza às predileções e a vontade geral, à igualdade[92]. Menor possibilidade haverá ainda de alcançar-se uma garantia desse acordo; ainda quando devera sempre existir, não seria um produto da arte, mas do acaso[93]. O soberano pode muito bem dizer: "Quero, neste momento, aquilo que um tal homem deseja, ou, pelo menos, aquilo que ele diz desejar". Mas não poderá dizer: "O que esse homem quiser amanhã, eu também o quererei", por ser absurdo submeter-se a vontade a grilhões futuros e por não depender de nenhuma vontade o consentir em algo contrário ao bem do ser que deseja. Se, pois, o povo promete simplesmente obedecer, dissolve-se por esse ato, perde sua qualidade de povo — desde que há um senhor, não há mais soberano e, a partir de então, destrói-se o corpo político[94].

Isso não quer dizer que não possam as ordens dos chefes ser consideradas vontades gerais, desde que o soberano, livre para tanto, não se oponha[95]. Em tal caso, pelo silêncio universal deve-se presumir o consentimento do povo. O que se explicará mais amplamente[96].

[92] O impulso natural é egoísta, a vida em sociedade impõe padrões iguais para todos. (N. de L. G. M.)

[93] Seguimos, nesta passagem, a correção de pontuação proposta por G. Beaulavon em sua edição do *Contrato* e que torna inteligível a frase. (N. da T.)

[94] A noção de soberania implica, forçosamente, poder sem contraste. De outra parte, não se concebe o ente moral, nascido do pacto, sem vontade própria. Eis por que um povo não pode entregar-se a um senhor sem deixar de ser povo, soberano e corpo político. (N. de L. G. M.)

[95] Assim chegamos a certas regras práticas acerca do exercício do poder: 1) pode se transmitir o poder, nunca, porém, a vontade geral; 2) qualquer compromisso de submissão do povo, como tal, põe fim ao estado civil; 3) presume-se que as ordens da autoridade estejam de acordo com a vontade geral, desde que esta silencie. A observação impõe-se quando sabemos que este capítulo é tido, por muitos, como cogitando só de problemas "abstratos". Rousseau, aqui, começa a realizar sua promessa inicial: dos princípios fundamentais deriva "regras de administração". (N. de L. G. M.)

[96] No Livro III. (N. de L. G. M.)

Capítulo II

A soberania é indivisível

A soberania é indivisível pela mesma razão por que é inalienável, pois a vontade ou é geral[97], ou não o é; ou é a do corpo do povo, ou somente de uma parte. No primeiro caso, essa vontade declarada é um ato de soberania e faz lei; no segundo, não passa de uma vontade particular ou de um ato de magistratura, quando muito, de um decreto.

Nossos políticos, porém, não podendo dividir a soberania em seu princípio, fazem-no em seu objeto. Dividem-na em força e vontade, em poder legislativo e poder executivo, em direitos de impostos, de justiça e de guerra, em administração interior e em poder de tratar com o estrangeiro. Algumas vezes, confundem todas essas partes, e, outras vezes, separam-nas. Fazem do

soberano um ser fantástico e formado de peças ajustadas, tal como se formassem um homem de inúmeros corpos, dos quais um tivesse os olhos, outro os braços, outro os pés, e nada mais além disso. Contam que os charlatães do Japão despedaçam uma criança aos olhos dos espectadores e depois, jogando ao ar, um após outro, todos os membros, volta ao chão a criança viva e completamente recomposta. Mais ou menos assim fazem-se os passes de mágica de nossos políticos: depois de desmembrarem o corpo social, por uma sorte digna das feiras, reúnem as peças, não se sabe como[98].

Esse erro provém de não disporem de noções exatas sobre a autoridade soberana e de terem tomado por partes dessa autoridade o que não passa de emanações suas. Assim, por exemplo, tiveram-se por atos de soberania o ato de declarar guerra e o de fazer a paz, que não o são, pois cada um desses atos não é uma lei, mas unicamente uma aplicação da lei, um ato particular que determina o caso[99] da lei, como claramente se verá quando for definida a idéia que se prende à palavra *lei*[100].

Examinando-se igualmente as outras divisões, ver-se-á que se incorre em erro todas as vezes que se crê estar a soberania dividida, pois os direitos, tomados por partes dessa soberania, subordinam-se todos a ela, e supõem sempre vontades supremas, às quais esses direitos só dão execução.

Não se poderá dizer o quanto essa falta de exatidão lançou de obscuridade nas conclusões dos autores em matéria de Direito Político, quando quiseram julgar os direitos correspondentes aos reis e aos povos de acordo com os princípios que tinham estabelecido. Todos podem ver nos capítulos III e IV do primeiro livro de Grotius[101] como esse sábio e seu tradutor Barbeyrac[102] confundem-se, embaraçam-se em seus sofismas por medo de dizer demais sobre o assunto ou de não

[97] Para que uma vontade seja geral, nem sempre é necessário que seja unânime, mas é preciso que todos os votos sejam contados. Qualquer exclusão formal rompe a generalidade*. (N. do A.)

* Esta nota é comumente interpretada como significando a aceitação, por Rousseau, da regra da maioria, como aliás já admitira anteriormente, desde que tal regra fosse consagrada unanimemente numa primeira convenção, o que se explicou no capítulo V do Livro I. O trecho pode ter, contudo, uma interpretação mais larga. Não há aqui qualquer referência à vontade majoritária, e Rousseau não ignorava, por exemplo, que Locke acreditava ser direito natural da maioria chamar a si todo o poder da comunidade, por "ser necessário que o corpo vá para onde o leva a maior força" e por supor que no "consentimento para formar um corpo se incluía o consentimento para ser conduzido pela maioria". (Segundo *Ensaio sobre o Governo*, c. VIII.) Torna se lícito concluir que qualquer decisão coletiva deve atender ao interesse comum, seja qual for o processo de expressão ou de apuração numérica das opiniões. É o que faz supor a frase "ou (a vontade geral) é a do corpo do povo, ou somente de uma parte", com que se abre o capítulo. Ademais, a própria idéia de assembléia, já vimos anteriormente, tem valor puramente simbólico. (N. de L. G. M.)

[98] Essas críticas, em que pese a opinião de Beaulavon, se dirigem menos contra a "separação dos poderes" de Montesquieu do que às acomodatícias versões "práticas" dos teóricos políticos do tempo. Rousseau, em princípio, dá ao soberano uma função superior, que é a lei, mas na prática admite a separação das funções legislativa, executiva e judiciária. Só lhe repugna confundir essas deputações, meras "emanações" com "partes" da soberania. (V. parágrafo seguinte.) (N. de L. G. M.)

[99] A aplicação particular: as espécies ou ocorrências a que uma lei pode ser aplicada. (N. de L. G. M.)

[100] No capítulo VI. (N. de L. G. M.)

[101] São os capítulos relativos às várias espécies de guerra e à "guerra dos súditos contra as potências". (N. de L. G. M.)

[102] Professor de direito na Universidade de Groningue, Barbeyrac tornou-se célebre como tradutor de Grotius e Pufendorf. (N. de L. G. M.)

dizer o bastante segundo seus pontos de vista, fazendo colidir os interesses que pretendiam conciliar. Grotius, refugiado em França, descontente com sua pátria e desejando agradar a Luís XIII, a quem seu livro é dedicado, nada poupa para despojar os povos de todos os seus direitos e para deles revestir os reis, com a melhor arte possível. Também foi essa a inclinação de Barbeyrac, que dedicou sua tradução ao rei da Inglaterra, Jorge I. Mas, infelizmente, a expulsão de Jaime II, que ele chama de abdicação[103], forçou-o a manter-se em reserva, a esquivar-se, a tergiversar, a fim de não fazer de Guilherme um usurpador. Se esses dois escritores tivessem adotado os verdadeiros princípios, desapareceriam todas as dificuldades, e teriam sempre sido conseqüentes; mas, então, tristemente diriam a verdade e cortejariam somente ao povo. Ora, a verdade não leva à fortuna, e o povo não dá embaixadas, cátedras ou pensões.

[103] Um grupo de políticos da aristocracia e da classe média convidou Guilherme de Orange e Maria, sua mulher e filha de Jaime II, para governarem a Inglaterra. Guilherme ocupou Londres sem luta, enquanto Jaime fugia para a França. O parlamento declarou o trono vago e entregou a coroa aos novos governantes. Assim se iniciou a "Gloriosa Revolução" (1688-89), que prosseguiu com uma série de reformas constitucionais de sentido democrático. (N. de L. G. M.)

Capítulo III

Se pode errar a vontade geral[104]

Conclui-se do precedente que a vontade geral é sempre certa e tende sempre à utilidade pública; donde não se segue, contudo, que as deliberações do povo tenham sempre a mesma exatidão. Deseja-se sempre o próprio bem, mas nem sempre se sabe onde ele está. Jamais se corrompe o povo, mas freqüentemente o enganam e só então é que ele parece desejar o que é mau[105].

Há comumente muita diferença entre a vontade de todos e a vontade geral[106]. Esta se prende somente ao interesse comum; a outra, ao interesse

[104] Aqui se inicia uma exposição sobre a essência da vontade geral, que ocupará dois capítulos. Têm-se apontado duas fontes inspiradoras dessa teoria: Diderot e Spinoza. Foi Dreyfus-Brisac que, pela primeira vez, aproximou a noção rousseauniana de vontade geral daquela exposta no artigo atribuído a Diderot, da *Enciclopédia*, em que a vontade geral é descrita como sendo "em cada indivíduo um ato puro do entendimento que raciocina no silêncio das paixões" e à qual deverá ser confiado o poder legislativo, por isso que jamais erra. O próprio Rousseau remete o leitor a esse artigo sobre *Direito Natural*, ao desenvolver o seu, sobre a *Economia Política*, na mesma enciclopédia. Não obstante, G. Beaulavon sublinhou que aqui, como no capítulo II do *Manuscrito de Genebra*, a teoria de Diderot não se repete, mas é revista e criticada. De sua parte, C. E. Vaughan acentua a inspiração de Spinoza que, no *Tractatus Politicus* (c. IV), não só cuidava da "mente" comum, mas ainda levantava a questão que agora surge, no título de Rousseau, ao perguntar se pode errar a cidade — "An civitas peccare possit". Importa, contudo, assinalar que para Diderot os homens são naturalmente levados à vida em comum, e que para Spinoza o Estado não erra porque não conhece maior poder do que o seu — assim se tornam patentes a originalidade e as dimensões inéditas do pensamento de Rousseau. (N. de L. G. M.)

[105] Extensão, à vontade geral, do raciocínio de Sócrates acerca da tendência natural dos homens ao que consideram seu bem, só podendo errar, pois, no discernir esse bem — "Ninguém é mau voluntariamente". (N. de L. G. M.)

[106] No primeiro esboço do *Contrato*, a expressão é decidida: "A vontade geral raramente é a vontade de todos". (N. de L. G. M.)

privado e não passa de uma soma das vontades particulares[107]. Quando se retiram, porém, dessas mesmas vontades, os a-mais e os a-menos que nela se destroem mutuamente[108], resta, como soma das diferenças[109], a vontade geral.

Se, quando o povo suficientemente informado delibera, não tivessem os cidadãos qualquer comunicação entre si, do grande número de pequenas diferenças resultaria sempre a vontade geral e a deliberação seria sempre boa[110]. Mas quando se estabelecem facções[111], associações parciais a expensas da grande, a vontade de cada uma dessas associações torna-se geral em relação a seus membros e particular em relação ao Estado: poder-se-á então dizer não haver mais tantos votantes quantos são os homens, mas somente tantos quantas são as associações. As diferenças tornam-se menos numerosas e dão um resultado menos geral[112]. E, finalmente, quando uma dessas associações for tão grande que se sobreponha a todas as outras, não se terá mais como resultado uma soma das pequenas diferenças, mas uma diferença única — então, não há mais vontade geral, e a opinião que dela se assenhoreia não passa de uma opinião particular[113].

Importa, pois, para alcançar o verdadeiro enunciado da vontade geral, que não haja no Estado sociedade parcial e que cada cidadão só opine de acordo consigo mesmo[114]. Foi essa a

[107] Cf. *Emílio* (l. II) — "Nos meus *Princípios de Direito Político*, ficou demonstrado que nenhuma vontade particular pode ser ordenada no sistema social". (N. de L. G. M.)

[108] "Cada interesse", diz o Marquês d'Argenson, "tem princípios diversos. O acordo de dois interesses particulares se forma por oposição ao de um terceiro." Ele poderia ter acrescentado que o acordo de todos os interesses se forma por oposição ao de cada um. Se não houvesse interesses diferentes, reconhecer-se-ia com dificuldade o interesse comum, que jamais encontraria obstáculos. Tudo andaria por si e a política deixaria de ser uma arte*. (N. do A.)

* Isto é: a organização social funcionaria natural e espontaneamente, dispensando a arte política de revelá-la às consciências. (N. de L. G. M.)

[109] Soma das diferenças: substrato comum às opiniões variadas. Totalmente inútil será atribuir qualquer sentido "aritmético" a esta expressão e a outras semelhantes, encontradiças em Rousseau, muito embora o façam bons comentaristas. (N. de L. G. M.)

[110] Não se supõe, pois, para que se estabeleça a vontade geral, qualquer acordo consciente e deliberado. Mesmo no concerto tácito ou não-preparado das opiniões particulares (necessariamente discordantes, posto que correspondendo a impulsos individuais e a interesses privados), ela emerge natural e espontaneamente, pois que subjaz em todas as consciências capacitadas a exprimir-se. (N. de L. G. M.)

[111] Na *República* (l. V), Platão perguntava: "Para um Estado, o maior mal não é que o dividam? que, de um só, façam muitos?" (N. de L. G. M.)

[112] Novamente, malgrado os respeitáveis precedentes, impõe-se evitar uma compreensão "matemática" dos termos: quanto mais diferem entre si as opiniões, tanto mais oportunidades haverá de emergir o substrato comum, o que parece sumamente improvável quando, pela união em facções, as opiniões encontram apoio mútuo nas diferenças facciosas e não no interesse do todo. (N. de L. G. M.)

[113] Porque a associação supõe o prévio acordo de seus associados que se unem, contra as opiniões divergentes dos demais, exatamente a fim de sustentar a opinião comum a toda a associação que, contudo, por não ser expressão da vontade geral, "não passa de uma opinião particular". (N. de L. G. M.)

[114] "Vera cosa è", disse Maquiavel, "che alcuni divisioni nuocono alle republiche e alcune giovano: quelle nuocono che sono dalle sette e da partigiani accompagnate: quelle giovano che senza sette, senza partigiani, se mantengono. Non potendo adunque provedere un fondatore d'una republica che non siano nimicizie in quella, ha de proveder almeno che non vi siano sette" (*Hist. Florent.*, Liv. VII).* (N. do A.)

* "Em verdade, há divisões que prejudicam as repúblicas e outras que lhes aproveitam: prejudiciais são as que suscitam seitas e partidários, proveitosas, as que se mantêm sem seitas nem partidários. Não podendo, pois, o fundador duma república impedir que nela existam inimizades, impedirá ao menos que haja seitas." (N. de L. G. M.)

única e sublime instituição do grande Licurgo. Caso haja sociedades parciais, é preciso multiplicar-lhes o número a fim de impedir-lhes a desigualdade, como o fizeram Sólon, Numa e Sérvio[115]. Tais precauções são as únicas convenientes para que a vontade geral sempre se esclareça e não se engane o povo.

[115] Se, de qualquer forma, surgirem partidos, que sejam então bastante numerosos e suficientemente equilibrados em força, para desenvolver-se o jogo das suas vontades à semelhança dos indivíduos. (N. de L. G. M.)

Capítulo IV

Dos limites do poder soberano

Não sendo o Estado ou a Cidade mais que uma pessoa moral, cuja vida consiste na união de seus membros, e se o mais importante de seus cuidados é o de sua própria conservação, torna-se-lhe necessária uma força universal e compulsiva para mover e dispor cada parte da maneira mais conveniente a todos. Assim como a natureza dá a cada homem poder absoluto sobre todos os seus membros, o pacto social dá ao corpo político um poder absoluto sobre todos os seus, e é esse mesmo poder que, dirigido pela vontade geral, ganha, como já disse, o nome de soberania[116].

Mas, além da pessoa pública, temos de considerar as pessoas particulares que a compõem, e cuja vida e liberdade naturalmente independem dela. Trata-se, pois, de distinguir os direitos respectivos dos cidadãos e do soberano[117], e os deveres que os primeiros devem desempenhar na qualidade de súditos, do direito natural de que devem gozar na qualidade de homens[118].

Relativamente a quanto, pelo pacto social, cada um aliena de seu poder, de seus bens e da própria liberdade, convém-se[119] em que representa tão-só aquela parte de tudo isso cujo uso interessa à comunidade[120]. É preciso

[116] V. capítulos VI e VII do Livro I. (N. de L. G. M.)

[117] Leitores atentos, peço que não vos apresseis em acusar-me, neste ponto, de contradição. Não a pude evitar nos termos, devido à pobreza da língua, mas esperai. (N. do A.)

[118] Se Rousseau, na nota a este parágrafo, pedia ao leitor que não se apressasse em acusá-lo de contradição, não terá sido atendido, pois o trecho — realmente difícil de ser compreendido — passou a atrair todas as críticas. Georges Beaulavon foi o primeiro a propor-se a defender as "contradições" do parágrafo e de todo o capítulo, não negando sua existência mas recusando-se a considerá-las prejudiciais ao fundo do pensamento de Rousseau. De fato, depois de assentarmos que os indivíduos, pelo contrato social, renunciam totalmente à sua liberdade natural, como agora admitir que ainda lhes restem parcelas de direitos naturais à margem de seu compromisso? Em verdade, Rousseau não abandonou a idéia da renúncia total do indivíduo, que é a regra legal, mas apenas admite que o corpo social não se interesse pela totalidade do que lhe é entregue e, pois, deixe margem para ações de interesse puramente individual. É o que se verá a seguir, como adverte o "esperai" da nota de Rousseau. (N. de L. G. M.)

[119] A palavra "convém-se" não deve ser tomada como significando uma convenção, mas no sentido vulgar: há uma comum concordância de opinião a tal respeito. Muito provavelmente, Rousseau quererá dizer que, neste ponto, não há discordância maior entre os teóricos da política. (N. de L. G. M.)

[120] A interpretação de Beaulavon encontra aqui sua melhor confirmação e Vaughan acrescenta que, graças a essa ressalva, Rousseau poderá sustentar mais adiante a liberdade intelectual e religiosa do indivíduo em face do Estado. (N. de L. G. M.)

convir, também, em que só o soberano pode julgar dessa importância[121].

Todos os serviços que um cidadão pode prestar ao Estado, ele os deve desde que o soberano os peça; este, porém, de sua parte, não pode[122] onerar os súditos com qualquer pena inútil à comunidade, nem sequer pode desejá-lo, pois, sob a lei da razão, não menos do que sob a da natureza, nada se faz sem causa.

Os compromissos que nos ligam ao corpo social só são obrigatórios por serem mútuos, e tal é sua natureza, que, ao cumpri-los, não se pode trabalhar por outrem sem também trabalhar para si mesmo. Por que é sempre certa a vontade geral e por que desejam todos constantemente a felicidade de cada um, senão por não haver ninguém que não se aproprie da expressão *cada um* e não pense em si mesmo ao votar por todos? — eis a prova de que a igualdade de direito[123] e a noção de justiça, por aquela determinada, derivam da preferência que cada um tem por si mesmo, e, conseqüentemente, da natureza do homem[124]; a prova de que a vontade geral, para ser verdadeiramente geral, deve sê-lo tanto no objeto quanto na essência; a prova de que essa vontade deve partir de todos para aplicar-se a todos, e de que perde sua explicação natural quando tende a algum objetivo individual e determinado, porque então, julgando aquilo que nos é estranho, não temos qualquer princípio verdadeiro de eqüidade para guiar-nos[125].

Com efeito, desde que se trata de um fato ou de um direito particular sobre algo que não esteja regulamentado por convenção geral e anterior, a questão se torna contenciosa[126]: é um processo em que os particulares interessados representam uma das partes e o público a outra, mas no qual não vejo nem que lei observar, nem que juiz deva pronunciar-se. Seria ridículo querer, nesse caso, recorrer-se a uma decisão expressa da vontade geral que mais não pode representar do que a conclusão de uma das partes[127] e, conse-

[121] Agora, chegamos à ligação entre a regra da alienação total e a "contradição" estudada nas notas 118 e 120: o soberano pode, de direito, tomar tudo de que o indivíduo se despoja, mas, de fato, não o faz, mesmo porque apoderar-se do que não lhe interessa seria ilógico e até imoral (cf. Beaulavon). Não obstante, permanece como único juiz de seu próprio interesse e, pois, das porções que tomará para si ou deixará aos súditos. (N. de L. G. M.)

[122] Em verdade, pela sua força, pode; não pode, porém, pela ilogicidade e, portanto, pela imoralidade de um ato sem causa e que será, conseqüentemente, contra "a lei da razão". Nesse raciocínio há evidente repercussão de Locke — "É errôneo supor que o poder supremo ou legislativo do Estado possa fazer o que quiser e dispor dos bens dos súditos duma maneira arbitrária." (*Governo Civil*, c. IX) — e de Montesquieu — "A lei não é puro ato de poder. As coisas por sua natureza indiferentes não são de sua alçada." (*Do Espírito das Leis*, l. XIX, c. XIV.) (N. de L. G. M.)

[123] Isto é: todos terem direitos iguais. (N. de L. G. M.)

[124] Em outras palavras: no consenso da vontade geral, cada qual deve pensar em si, pensando nos demais, e pensar nos demais, pensando em si. O egoísmo natural transforma-se no senso de justiça do homem socializado. (N. de L. G. M.)

[125] No artigo que teria suscitado este capítulo do *Contrato Social*, Diderot supusera que a vontade geral era algo inerente naturalmente aos homens e, pois, que cada indivíduo podia conhecer por seus próprios meios, raciocinando "no silêncio das paixões". Rousseau, pelo contrário, só a concebe fundada numa transformação social do homem e exprimindo-se pelo consenso coletivo, razão por que só pode atender aos interesses comuns em questões gerais. Em tudo que for particular, perde sua própria razão de ser. (N. de L. G. M.)

[126] No sentido jurídico de "contencioso administrativo", isto é, respeitante a questões entre a administração pública e os particulares. (N. de L. G. M.)

[127] Isto é: interesse público, que será sempre o da vontade geral. (N. de L. G. M.)

qüentemente, não passa, para a outra parte, de uma vontade estranha, particular, nessa ocasião induzida à injustiça e sujeita a erro. Assim, do mesmo modo que uma vontade particular não pode representar a vontade geral, esta, por sua vez, muda de natureza ao ter objeto particular e não pode, como geral, pronunciar-se nem sobre um homem, nem sobre um fato. Quando, por exemplo, o povo de Atenas[128] nomeava ou destituía seus chefes, concedia honrarias a um, impunha penas a outro e, por múltiplos decretos especiais, indistintamente exercia todos os atos do governo, o povo não tinha mais vontade geral propriamente dita, não agia mais como soberano, mas como magistrado. Isto parecerá contrário às idéias comuns, mas dai-me tempo para expor as minhas próprias idéias.

Deve-se compreender, nesse sentido, que, menos do que o número de votos, aquilo que generaliza a vontade é o interesse comum que os une[129], pois nessa instituição cada um necessariamente se submete às condições que impõe aos outros: admirável acordo entre o interesse e a justiça, que dá às deliberações comuns um caráter de eqüidade que vimos desaparecer na discussão de qualquer negócio particular, pela falta de um interesse comum que una e identifique a regra do juiz à da parte.

Por qualquer via que se remonte ao princípio, chega-se sempre à mesma conclusão, a saber: o pacto social estabelece entre os cidadãos uma tal igualdade[130], que eles se comprometem todos nas mesmas condições e devem todos gozar dos mesmos direitos. Igualmente, devido à natureza do pacto, todo o ato de soberania, isto é, todo o ato autêntico da vontade geral, obriga ou favorece igualmente todos os cidadãos, de modo que o soberano conhece unicamente o corpo da nação e não distingue nenhum dos que a compõem. Que será, pois, propriamente, um ato de soberania? Não é uma convenção entre o superior e o inferior, mas uma convenção do corpo com cada um de seus membros: convenção legítima por ter como base o contrato social[131], eqüitativa por ser comum a todos, útil por não poder ter outro objetivo que não o bem geral, e sólida por ter como garantia a força pública e o poder supremo. Enquanto os súditos só estiverem submetidos a tais convenções, não obedecem a ninguém, mas somente à própria vontade, e perguntar até onde se estendem os direitos respectivos do soberano e dos cidadãos é perguntar até que ponto estes podem comprometer-se consigo mesmos, cada um perante todos e todos perante cada um.

Vê-se por aí que o poder soberano, por mais absoluto, sagrado e inviolável que seja, não passa nem pode passar dos limites das convenções gerais[132], e que todo o homem pode dispor plenamente do que lhe foi deixado, por essas convenções, de seus bens e de sua liberdade, de sorte que o soberano ja-

[128] O exemplo já ocorrera na *Economia Política*. (N. de L. G. M.)

[129] V. notas n.ºs 88, 89 e 90, supra. É o mesmo princípio geral a que constantemente se recorre. (N. de L. G. M.)

[130] Só há verdadeira liberdade convencional na perfeita igualdade de direitos e deveres. Rousseau continua referindo-se ao conceito fundamental. (N. de L. G. M.)

[131] V. as "cláusulas" com que se definiu o contrato no capítulo VI do Livro I. (N. de L. G. M.)

[132] O poder soberano fica, pois, adstrito às convenções gerais. Não se trata, portanto, de limitações impostas por outro poder ou outros interesses, mas de limites inerentes a seu próprio plano de existência, à sua própria esfera de ação, à sua própria natureza essencial. Só assim a vontade geral subsistirá como tal. Só assim se resguarda a liberdade dos indivíduos postos a salvo de quaisquer desigualdades nos direitos e nas obrigações. (N. de L. G. M.)

mais tem o direito de onerar mais a um cidadão do que a outro, porque, então, tornando-se particular a questão, seu poder não é mais competente.

Uma vez admitidas tais distinções, a tal ponto é falso que no contrato social haja por parte dos particulares qualquer verdadeira renúncia, que sua situação, por efeito desse contrato, se torna realmente preferível à que antes dele existia, e, em vez de uma alienação, não fizeram senão uma troca vantajosa de um modo de vida incerto e precário por um outro melhor e mais seguro, da independência natural pela liberdade, do poder de prejudicar a outrem pela segurança própria, e de sua força, que outras podiam dominar, por um direito que a união social torna invencível[133]. A própria vida, que devotaram ao Estado, é por este continuamente protegida e, quando se expõem para defendê-lo, que fazem, senão retribuir-lhe o que dele receberam? Que fazem que não fariam, mais freqüentemente e com maior perigo, no estado de natureza, quando, dando-se combates inevitáveis, defendiam, com perigo da própria vida, aquilo que lhes serve para conservá-la? É verdade que todos têm de combater, quando necessário, pela pátria, mas também ninguém terá jamais de combater por si mesmo[134]. Quanto à nossa segurança, não ganhamos ainda em correr uma parte dos riscos que teríamos de correr por nós mesmos se ela nos fosse subtraída?

[133] V. a comparação entre o estado natural e o estado civil, do capítulo VIII do Livro I. (N. de L. G. M.)

[134] "A guerra é por vezes um dever e não foi feita para ser uma profissão. Todo o homem deve ser soldado para defender sua liberdade, nenhum o deve ser para invadir a liberdade de outrem, e morrer servindo à pátria é tarefa bela demais para confiar-se a mercenários." (*Emílio*, l. III.) (N. de L. G. M.)

Capítulo V

Do direito de vida e de morte

Pergunta-se como os particulares, não gozando, de forma alguma, do direito de dispor da própria vida, podem transmitir ao soberano esse mesmo direito que não têm[135]. A questão só parece difícil de resolver por estar mal enunciada. Todo o homem dispõe do direito de arriscar sua própria vida para conservá-la. Jamais se disse, daquele que se lança por uma janela para escapar a um incêndio, que seja culpado de suicídio? Jamais se atribuiu tal crime[136] àquele que perece numa tempestade cujo perigo não ignorava ao embarcar?

O tratado social tem como fim a conservação dos contratantes. Quem deseja os fins, também deseja os meios, e tais meios são inseparáveis de alguns riscos e, até, de algumas perdas. Quem deseja conservar sua vida à custa dos outros, também deve dá-la por eles

[135] Quem propõe a questão é Locke, no capítulo IX do *Governo Civil*, ao afirmar que "o poder do Estado (. . .) não poderia ser maior do que aquele que todas essas diferentes pessoas tinham no estado de natureza" e que "ninguém tem um poder absoluto e arbitrário sobre si mesmo ou sobre outrem para tirar-se a vida ou tirá-la a quem quer que seja (. . .) só chegando seu poder até onde as leis da natureza o permitam para a conservação de sua pessoa e a do gênero humano". (N. de L. G. M.)

[136] O suicídio é um crime perante o direito natural, como se lê na *Nova Heloísa* (III parte, carta 22). (N. de L. G. M.)

quando necessário[137]. Ora, o cidadão não é mais juiz do perigo ao qual a lei quer que se exponha e, quando o príncipe lhe diz: "É útil ao Estado que morras", deve morrer, pois foi exatamente por essa condição que até então viveu em segurança e que sua vida não é mais mera dádiva da natureza, porém um dom condicional do Estado[138].

A pena de morte infligida aos criminosos pode ser considerada, aproximadamente, do mesmo ponto de vista[139] — é para não tornar-se vítima de um assassino que se consente em morrer, caso se venha a ser assassino. Em tal tratado, longe de dispor da própria vida, só se pensa em garanti-la, e não se presume que, por isso, qualquer dos contratantes premedite fazer-se enforcar.

Ademais, qualquer malfeitor, atacando o direito social, pelos seus crimes torna-se rebelde e traidor da pátria, deixa de ser um seu membro ao violar suas leis e até lhe move guerra. A conservação do Estado é então incompatível com a sua, sendo preciso que um dos dois pereça, e, quando se faz que um culpado morra, é menos como cidadão do que como inimigo. Os processos e o julgamento são as provas e a declaração de ter ele rompido o tratado social, não sendo mais, conseqüentemente, membro do Estado. Ora, como ele se reconhecera tal ao menos por sua residência[140], deve ser isolado pelo exílio, como infrator do pacto, ou pela morte, como inimigo público. Porque, não sendo tal inimigo uma pessoa moral[141], mas um homem, então o direito da guerra é o de matar o vencido.

Mas, dir-se-á, a condenação de um criminoso é um ato particular. Estou de acordo; além disso, essa condenação não pertence ao soberano — é um direito que ele pode conferir sem poder ele próprio exercer. Todas as minhas idéias se entrelaçam, mas não posso expô-las ao mesmo tempo.

Ademais, a freqüência dos suplícios é sempre um sinal de fraqueza ou de preguiça do governo. Não existe nenhum mau que não possa tornar-se bom para alguma coisa. Só se tem o direito de matar, mesmo para exemplo, aquele que não se pode conservar sem perigo[142].

Quanto ao direito de conceder graça ou de isentar um culpado da pena estabelecida pela lei e pronunciada pelo juiz, só pertence àquele que esteja acima do juiz e da lei, isto é, ao soberano; embora neste particular seu direito não seja muito nítido e muito raros os casos em que pode usá-lo. Num Estado bem governado, há poucas punições, não porque se concedam muitas graças, mas por haver poucos criminosos;

[137] Pelo contrato, a vida de cada um passa a ser garantida pelo Estado que, pois, pode dispor, para tanto, de todas as forças, inclusive as vidas que lhe foram entregues. Correspondentemente, cada qual está obrigado a sacrificar-se, em caso de necessidade, se assim mandar o soberano numa decisão de ordem geral. (N. de L. G. M.)

[138] Todos os direitos, inclusive o direito à vida, foram alienados ao Estado e, desde então, deste dependem, nos termos condicionais do contrato. (N. de L. G. M.)

[139] Isto é: baseia-se no consentimento do indivíduo, como se deu no contrato, e na proteção da sociedade. Em verdade, a pena de morte só conheceu o primeiro ataque frontal (e esse mesmo, sentimental e demasiado genérico) com *Os Delitos e as Penas* de Beccaria, publicado em 1764. (N. de L. G. M.)

[140] No Livro IV, capítulo II, assentar-se-á que a residência no território do Estado equivale à tácita aceitação de suas leis. (N. de L. G. M.)

[141] Isto é: retornou à sua simples condição individual. (N. de L. G. M.)

[142] Embora não a exponha de forma nítida, Rousseau aproxima-se da teoria, mais tarde defendida por Beccaria, segundo a qual só se pode matar em legítima defesa. (N. de L. G. M.)

o grande número de crimes assegura a sua impunidade quando o Estado definha. Na república romana, nem o senado nem os cônsules jamais tentaram conceder graça, e mesmo o povo não o fazia, embora por vezes revogasse seu próprio julgamento. As graças freqüentes anunciam que em breve os criminosos delas não terão mais necessidade e todos podem ver aonde isso leva. Sinto, porém, que meu coração murmura e retém minha pena: deixemos essas questões para serem discutidas pelo homem justo que nunca falhou e nunca tenha tido, ele próprio, necessidade de graça.

CAPÍTULO VI

Da lei

Pelo pacto social demos existência e vida ao corpo político. Trata-se, agora, de lhe dar, pela legislação, movimento e vontade, porque o ato primitivo, pelo qual esse corpo se forma e se une, nada determina ainda daquilo que deverá fazer para conservar-se[142].

Aquilo que está bem e consoante à ordem, assim o é pela natureza das coisas e independentemente das convenções humanas[144]. Toda a justiça vem de Deus, que é a sua única fonte; se soubéssemos, porém, recebê-la de tão alto, não teríamos necessidade nem de governo, nem de leis. Há, sem dúvida, uma justiça universal emanada somente da razão: tal justiça, porém, deve ser recíproca para ser admitida entre nós. Considerando-se humanamente as coisas, as leis da justiça, dada a falta de sanção natural, tornam-se vãs para os homens; só fazem o bem do mau e o

[142] No *Emílio* (ao resumir o *Contrato Social* que só contava publicar mais tarde), Rousseau afirma, ao falar da lei, que "o assunto é absolutamente novo: a definição de lei resta por fazer". Vê se, pois, que considerava sua contribuição como algo inteiramente original. E, de fato, o é na medida em que seus antecessores, ao tratar da questão, ou seguiam o esquema tradicional para pôr em relação a lei natural e a lei positiva, ou, como Montesquieu fizera pela primeira vez, aceitavam as leis tais como são para investigar suas relações com certas circunstâncias geográficas, ecológicas e sociais. Abandonando qualquer relação necessária com a lei natural — pois, se o corpo social é fruto de uma convenção, suas leis não podem ter outra fonte —, Rousseau não se satisfaz com saber como são as leis feitas pelo homem, mas quer sobretudo saber como devem ser, tendo em conta sua origem e sua essência. Mais ainda: tendo plena noção de que, ao desenvolver sua teoria do contrato, só vira a sociedade em sua organização e estrutura, deseja agora examinar-lhe o dinamismo: além da "existência e vida" do corpo social, é preciso conhecer seu "movimento e vontade". (N. de L. G. M.)

[144] O caráter vivo e dinâmico da vida em sociedade (v. nota anterior) é aqui oposto ao estatismo duma vida conformada exclusivamente pela ordem natural. Em todo o parágrafo, Rousseau esforça-se à por deixar bem claro que, qualquer que seja a origem superior que se atribua (ou melhor: que seus antecessores e contemporâneos atribuam) à justiça (seja Deus, seja a razão), esse primeiro princípio não basta para escapar à necessidade de firmar convenções e estatuir leis que estabeleçam os padrões das relações entre os homens. Permanece ainda presente algo das críticas a Diderot, do capítulo anterior. De fato, não se pode esperar que, cada um consultando sua consciência, sobrevenha a convergência espontânea de todos: desprovidas de sanção natural, as leis (racionais ou divinas) da justiça viriam a ser um peso injustamente imposto aos que as obedecessem, porquanto não seriam obedecidas por todos. Impõe-se restabelecer, mais uma vez, a igualdade de direitos e deveres e isso só se conseguirá pela sanção coletiva, isto é, de todos a todos. (N. de L. G. M.)

mal do justo, pois este as observa com todos, sem que ninguém as observe com ele. São, pois, necessárias convenções e leis para unir os direitos aos deveres, e conduzir a justiça a seu objetivo. No estado de natureza, no qual tudo é comum, nada devo àqueles a quem nada prometi; só reconheço como de outrem aquilo que me é inútil. Isso não acontece no estado divil, no qual todos os direitos são fixados pela Lei.

Mas que será, finalmente, uma lei? Enquanto se contentarem em ligar a essa palavra somente idéias metafísicas[145], continuar-se-á a raciocinar sem fazer-se compreender, e, quando se disser o que é uma lei da natureza, não se saberá melhor o que é uma lei do Estado.

Já disse não haver vontade geral visando objeto particular[146]. Com efeito, esse objeto particular encontra-se dentro ou fora do Estado. Se está fora do Estado, uma vontade que lhe é estranha não é geral em relação a ele. Se está no Estado, faz parte dele: forma-se então, entre o todo e a parte, uma relação que produz dois seres separados, sendo a parte um deles, e o todo, menos essa parte, o outro. Mas o todo menos uma parte não é o todo e, enquanto subsistir essa relação, não existe o todo, senão duas partes desiguais. Segue-se que a vontade de uma não é mais geral em relação à outra[147].

Mas, quando todo o povo estatui algo para todo o povo, só considera a si mesmo e, caso se estabeleça então uma relação, será entre todo o objeto sob um certo ponto de vista e todo o objeto sob um outro ponto de vista[148], sem qualquer divisão do todo. Então, a matéria sobre a qual se estatui é geral como a vontade que a estatui. A esse ato dou o nome de lei.

Quando digo que o objeto das leis é sempre geral, por isso entendo que a Lei considera os súditos como corpo e as ações como abstratas, e jamais um homem como um indivíduo ou uma ação particular[149]. Desse modo, a Lei

[145] Nessa ironia se tem enxergado uma crítica a Montesquieu que, na parte inicial do *Do Espírito das Leis*, esmiuçava os vários sentidos da palavra "lei" e as relações entre a lei civil e a lei natural. Não obstante, Rousseau não só reconheceu explicitamente o valor excepcional de Montesquieu, mas ainda buscou marcar a diferença de suas posições. Seriam, pois, inúteis quaisquer referências irônicas ao *Do Espírito das Leis*, sobretudo quando "metafísica" era quase a totalidade das teorias então em curso sobre a lei. (N. de L. G. M.)

[146] V. capítulo IV deste mesmo Livro. (N. de L. G. M.)

[147] O símile geométrico aqui empregado por Rousseau, aliás como todas as comparações de ordem matemática que se encontram no *Contrato Social*, tem suscitado a resistência dos comentaristas, que o qualificam de obscuro. Ora, a analogia é meramente superficial, verbal. Ademais, torna-se claro que Rousseau aqui figura duas hipóteses nitidamente configuradas acerca dos efeitos das decisões do corpo político quando delibera sobre algo de particular: a) se o objeto está fora da alçada do Estado em questão, não pode ser do interesse de nenhum dos membros do corpo político e, pois, não haverá vontade geral; b) se, no interior do Estado, o objeto é particular, na melhor hipótese interessará a alguns membros do corpo e, pois, transformar-se-á no motivo de uma relação entre os interessados e os não-interessados, com o que, novamente, não haverá vontade geral. Comprova-se o princípio: não há vontade geral visando objeto particular. (N. de L. G. M.)

[148] Os dois pontos de vista são o ponto de vista dos membros do soberano, ao estatuírem a lei, e o ponto de vista dos súditos, que a obedecerão, tendo-se presente que membros do soberano e súditos são os mesmos indivíduos que constituem o corpo político. (N. de L. G. M.)

[149] Que não há direito "ad hominem", ou seja, disposição legislativa que vise particularmente determinada pessoa, é princípio que se integrou no direito público moderno. Rousseau

poderá muito bem estatuir que haverá privilégios, mas ela não poderá concedê-los nominalmente a ninguém: a Lei pode estabelecer diversas classes de cidadãos, especificar até as qualidades que darão direito a essas classes, mas não poderá nomear este ou aquele para serem admitidos nelas; pode estabelecer um governo real e uma sucessão hereditária, mas não pode eleger um rei ou nomear uma família real. Em suma, qualquer função relativa a um objeto individual não pertence, de modo algum, ao poder legislativo[150].

Baseando-se nessa idéia, vê-se logo que não se deve mais perguntar a quem cabe fazer as leis, pois são atos da vontade geral, nem se o príncipe[151] está acima das leis, visto que é membro do Estado; ou se a Lei poderá ser injusta, pois ninguém é injusto consigo mesmo[152], ou como se pode ser livre e estar sujeito às leis, desde que estas não passam de registros de nossas vontades[153].

Vê-se ainda que, reunindo a Lei a universalidade da vontade e a do objeto, aquilo que um homem, quem quer seja, ordena por sua conta, não é mais uma lei: o que ordena, mesmo o soberano, sobre um objeto particular não é uma lei, mas um decreto, não é ato de soberania, mas de magistratura[154].

Chamo pois de *república* todo o Estado regido por leis, sob qualquer forma de administração que possa conhecer, pois só nesse caso governa o interesse público e a coisa pública[155] passa a ser qualquer coisa. Todo o governo legítimo é republicano[156]. Explicarei logo adiante o que é governo.

As leis não são, propriamente, mais do que as condições da associação civil. O povo, submetido às leis, deve ser o seu autor. Só àqueles que se associam cabe regulamentar as condições da sociedade. Mas, como as regula-

formula com rigor teorético o que Locke entrevira em termos prático-empíricos: "Os regulamentos serão os mesmos para o rico e para o pobre, para o favorito e para o cortesão, para o burguês e para o trabalhador". *(Governo Civil,* c. X.) Já Burlamaqui, na esteira de sua escola, acreditava que o legislador, se pode derrogar toda a lei, melhor ainda poderia suspender seus efeitos para tal ou qual pessoa. *(Princípios de Direito Natural,* t. I, c. X.) (N. de L. G. M.)

150 Ao executivo, na ação governamental, toca aplicar aos casos particulares e às pessoas a regra geral da lei. Esta, por sua própria natureza, obriga o legislativo a manter-se em plano bem diverso. (N. de L. G. M.)

151 O governo, não importando sua forma ou composição. (N. de L. G. M.)

152 Claro que esta expressão não é rigorosamente baseada na realidade concreta, pois um homem pode ser injusto consigo mesmo. Mas, em tal caso, o seria por erro ou paixão — voltamos sempre à regra socrática do "ninguém é mau voluntariamente" (v. nota 105, supra), agora compreendida na forma reflexiva. (N. de L. G. M.)

153 "E-se livre quando submetido às leis, porém não quando se obedece a um homem, porque nesse último caso obedeço à vontade de outrem, enquanto obedecendo à lei não obedeço senão à vontade pública que tanto é minha como de quem quer que seja" — dizia Rousseau no manuscrito de Neuchâtel. (N. de L. G. M.)

154 Cf. Platão *(Leis* l. IV): "Se aos magistrados chamei de servidores da lei, não foi por desejar mudar o sentido habitual dos termos, mas por estar persuadido de que a salvação do Estado depende principalmente disso, enquanto o contrário fatalmente trará sua ruína". (N. de L. G. M.)

155 No sentido etimológico da palavra "república". (N. de L. G. M.)

156 Por essa palavra não entendo somente uma aristocracia ou uma democracia, mas em geral todo governo dirigido pela vontade geral, que é a lei. Para ser legítimo, não é preciso que o governo se confunda com o soberano, mas que seja seu ministro. Então, a própria monarquia é república. Isso será esclarecido no Livro seguinte. (N. do A.)

mentarão? Será por um comum acordo, por uma inspiração súbita? O corpo político dispõe de um órgão para enunciar suas vontades? Quem lhe dará a previsão necessária para constituir e publicar antecipadamente os atos relativos a tais vontades? Ou como as manifestaria em caso de urgência? Como uma multidão cega, que freqüentemente não sabe o que deseja porque raramente sabe o que lhe convém, cumpriria por si mesma empresa tão grande e tão difícil quanto um sistema de legislação? O povo, por si, quer sempre o bem, mas por si nem sempre o encontra. A vontade geral é sempre certa, mas o julgamento que a orienta nem sempre é esclarecido[157]. É preciso fazê-la ver os objetos tais como são, algumas vezes tais como eles devem parecer-lhe, mostrar-lhe o caminho certo que procura, defendê-la da sedução das vontades particulares, aproximar a seus olhos os lugares e os tempos, pôr em balanço a tentação das vantagens presentes e sensíveis com o perigo dos males distantes e ocultos. Os particulares discernem o bem que rejeitam; o público quer o bem que não discerne. Todos necessitam, igualmente, de guias[158]. A uns é preciso obrigar a conformar a vontade à razão, e ao outro, ensinar a conhecer o que quer. Então, das luzes públicas resulta a união do entendimento e da vontade no corpo social, daí o perfeito concurso das partes e, enfim, a maior força do todo. Eis donde nasce a necessidade de um Legislador.

[157] Uma das interpretações mais simplistas (porém não pouco encontradiça) do pensamento de Rousseau deseja fazê-lo um defensor da infalibilidade da vontade geral. De equivalente simplificação decorreu uma "mística democrática" que veria no povo soberano uma fonte de decisões perfeitas. Ora, se Rousseau exaltou a vontade geral, foi para deixar bem claro que na sua ausência não há lei, nem governo legítimo. Não obstante, sua simples presença não constitui garantia absoluta, senão quando esclarecida. Também a vontade geral pode errar. É o que fica claramente expresso nesse trecho, base, aliás, da teoria do "Legislador" que a seguir se exporá. (N. de L. G. M.)

[158] Ou seja: do Legislador. (V. nota anterior.) (N. de L. G. M.)

Capítulo VII

Do Legislador

Para descobrir as melhores regras de socicade que convenham às nações, precisar-se-ia de uma inteligência superior[159], que visse todas as paixões dos homens e não participasse de nenhuma delas, que não tivesse nenhuma relação com a nossa natureza e a conhecesse a fundo; cuja felicidade fosse independente de nós e, contudo, quisesse dedicar-se a nós, que, finalmente, almejando uma glória distante, pudesse trabalhar num século e fruí-la em outro[160]. Seriam precisos deuses[161] para dar leis aos homens.

[159] Não se trata de alguém superdotado intelectualmente, como se vê pelo restante do parágrafo. As qualidades excepcionais que Rousseau supõe no Legislador dizem mais respeito ao conteúdo e intenção de suas iniciativas do que a suas capacidades naturais, embora essas não possam ser subestimadas. (N. de L. G. M.)

[160] Um povo só se torna célebre quando sua legislação começa a declinar. Ignora-se por quantos séculos a instituição de Licurgo determinou a felicidade dos espartanos antes que se falasse deles no resto da Grécia. (N. do A.)

[161] Temos anotado como, na linguagem de Rousseau, as referências à divindade sempre significam o caráter supra-humano do fenômeno coletivo. Mais uma vez, tal é o sentido: o Legislador é aquele, entre os homens, que mais clara consciência tem dos problemas comuns. (N. de L. G. M.)

O mesmo raciocínio que Calígula[162] fazia quanto ao fato, Platão fazia quanto ao direito para definir o homem civil ou real que ele procura no seu livro *De Regno*[163]. Mas, se é verdade que um grande príncipe é um homem raro, que se diria de um grande Legislador? Aquele só tem de seguir o modelo que este deve propor. Este é o mecânico que inventa a máquina, aquele não passa do trabalhador que a monta e a faz movimentar-se. "No nascimento das sociedades", diz Montesquieu, "são os chefes das repúblicas que fazem a instituição e, depois, a instituição é que forma os chefes das repúblicas[164]."

Aquele que ousa empreender a instituição de um povo deve sentir-se com capacidade para, por assim dizer, mudar a natureza humana[165], transformar cada indivíduo, que por si mesmo é um todo perfeito e solitário, em parte de um todo maior, do qual de certo modo esse indivíduo recebe sua vida e seu ser; alterar a constituição do homem para fortificá-la; substituir a existência física e independente, que todos nós recebemos da natureza, por uma existência parcial[166] e moral. Em uma palavra, é preciso que destitua o homem de suas próprias forças para lhe dar outras que lhe sejam estranhas[167] e das quais não possa fazer uso sem socorro alheio. Na medida em que tais forças naturais estiverem mortas e aniquiladas, mais as adquiridas serão grandes e duradouras, e mais sólida e perfeita a instituição, de modo que, se cada cidadão nada for, nada poderá senão graças a todos os outros, e se a força adquirida pelo todo for igual ou superior à soma das forças naturais de todos os indivíduos[168], poderemos então dizer que a legislação está no mais alto grau de perfeição que possa atingir.

O Legislador, sob todos os aspectos, é um homem extraordinário no Estado[169]. Se o deve ser pelo gênio, não o será menos pelo ofício. Este não é magistratura, nem é soberania. Tal ofício, que constitui a república, não pertence à sua constituição[170], por ser uma função particular e superior que nada tem de comum com o império

[162] Ver a referência do capítulo II do Livro I. (N. de L. G. M.)

[163] No original vem "du règne", seguramente referindo-se a *De Regno*, denominação imprópria, porém corrente, no tempo do *Político* de Platão, onde figura a questão citada por Rousseau. Mais adiante (Livro III, capítulo VI), o mesmo texto é citado, com mais pertinência, como *Civilis*. (N. de L. G. M.)

[164] V. cap. I, de *Grandeza e Decadência dos Romanos*. (N. de L. G. M.)

[165] A "socialização" do indivíduo, sua transformação pela vida coletiva, como se vem comentando em sucessivas notas. O Legislador é, pois, alguém consciente desse processo necessário e fundamental, que se dispõe a estimulá-lo, facilitá-lo e até completá-lo pelas instituições. (N. de L. G. M.)

[166] Entenda-se esse "parcial" (no original: "partielle") não como uma existência vivida "em parte", senão como vivida enquanto "parte" do todo social. (N. de L. G. M.)

[167] Estranhas ao homem individual, isto é, ao plano dos impulsos irrestritos. Se o homem não é naturalmente social — como se quis de Aristóteles a Diderot —, impõe-se substituir suas ações instintivas naturais por padrões de comportamento comuns a todos e capazes de habilitá-lo à sobrevivência no seio do grupo de semelhantes. (N. de L. G. M.)

[168] A hipótese contrária seria a anarquia. A força comum não se imporia suficientemente para dirimir choques entre os particulares. E esses não teriam motivos para sacrificar suas próprias forças naturais, sem ganhar uma compensação ao menos a elas equivalente. (N. de L. G. M.)

[169] Assim teria se sentido Rousseau quando traçou os projetos constitucionais para a Córsega e a Polônia? (N. de L. G. M.)

[170] Se o Legislador não é um ser mais poderoso que os outros, por isso mesmo nem terá poderes sobre eles, nem sua ação se compreenderá na existência comum da república, sendo anterior e superior a ela, e, sobretudo, uma ação particular. O Legislador que passasse a governar seria o pior dos déspotas, pois os déspotas, afinal, não começam por arrogar-se as atribuições de Legislador? (N. de L. G. M.)

humano, pois, se aquele que governa os homens não deve governar as leis, o que governa as leis não deve também governar os homens: de outra forma, suas leis, instrumentos de suas paixões, freqüentemente não fariam mais do que perpetuar suas injustiças e jamais ele poderia evitar que pontos de vista particulares alterassem a integridade[171] de sua obra.

Quando Licurgo deu leis à sua pátria, começou por abdicar a sua realeza. Era costume da maioria das cidades gregas confiar o estabelecimento de suas leis a estrangeiros. As repúblicas modernas da Itália imitaram, freqüentemente, esse uso; a de Genebra assim o fez e deu-se bem[172]. Roma, na época mais bela, viu renascer em seu seio todos os crimes da tirania e esteve em vias de perecer por haver reunido nas mesmas cabeças a autoridade legislativa e o poder soberano.

Os próprios decênviros, no entanto, nunca se arrogaram o direito de ditar uma lei fundada somente na sua autoridade. "Nada do que vos propomos", diziam ao povo, "poderá transformar-se em lei sem o vosso consentimento. Romanos, sede vós mesmos os autores das leis que devem fazer vossa felicidade."

Aquele, pois, que redige as leis, não tem nem deve ter qualquer direito legislativo. O próprio povo não poderia, se o desejasse, despojar-se desse direito incomunicável, porque, segundo o pacto fundamental, só a vontade geral obriga os particulares e só podemos estar certos de que uma vontade particular é conforme à vontade geral depois de submetê-la ao sufrágio livre do povo. Já o tinha dito, mas não é inútil repeti-lo[173].

Assim, na obra da legislação encontramos, ao mesmo tempo, dois elementos que parecem incompatíveis: uma empresa acima das forças humanas e, para executá-la, uma autoridade que nada é.

Outra dificuldade merece atenção. Os sábios que desejassem falar ao vulgo na linguagem deste, em lugar da sua própria linguagem, não poderiam ser compreendidos, pois há inúmeras espécies de idéias impossíveis de traduzir-se na língua do povo. Os pontos de vista muito gerais e os objetivos muito distantes encontram-se igualmente fora de seu alcance; cada indivíduo, não discernindo outro plano de governo além daquele que se relaciona com seu interesse particular, dificilmente percebe as vantagens que pode tirar das contínuas privações que as boas leis lhe impõem. A fim de que um povo nascente possa compreender as sãs máximas da política, e seguir as regras fundamentais da razão de Estado, seria necessário que o efeito pudesse tornar-

[171] No original: "sâinteté". V. nota 68, supra. (N. de L. G. M.)

[172] Os que consideram Calvino somente um teólogo não conhecem bem a extensão de seu gênio. A redação de nossos sábios editos, da qual participou ativamente, honra-o tanto quanto sua *Instituição**. Qualquer que seja a revolução que o tempo possa trazer a nosso culto, enquanto o amor à pátria e à liberdade não se extinguir entre nós, jamais a memória desse grande homem deixará de ser abençoada**. (N. do A.)

* A *Instituição da Religião Cristã* de Calvino, obra básica da Reforma genebrina, foi escrita em latim e publicada em 1536. Teve sua primeira edição francesa em 1541. (N. de L. G. M.)

** Mais tarde, Rousseau abrandaria seu entusiasmo: "Calvino sem dúvida era um grande homem, mas era, enfim, um homem e, pior ainda, um teólogo; tinha, aliás, todo o orgulho do gênio que sente sua superioridade e que se indigna quando a vê disputada". (*Cartas da Montanha*, II.) (N. de L. G. M.)

[173] Confirma-se, pois, que a ação do Legislador é particular e em caso algum se confundirá com a vontade geral. Esta, com a força que lhe é inerente e instransferível, consagrará sua obra. (N. de L. G. M.)

se causa, que o espírito social — que deve ser a obra da instituição — presidisse à própria instituição, e que os homens fossem antes das leis o que deveriam tornar-se depois delas[174]. Desse modo, pois, o Legislador, não podendo empregar nem a força nem o raciocínio, recorre necessariamente a uma autoridade de outra ordem, que possa conduzir sem violência e persuadir sem convencer.

Eis o que, em todos os tempos, forçou os pais das nações a recorrerem à intervenção do céu e a honrar nos deuses sua própria sabedoria[175], a fim de que os povos, submetidos às leis do Estado como às da natureza e reconhecendo os mesmos poderes na formação do homem e na da Cidade, obedecessem com liberdade e se curvassem docilmente ao jugo da felicidade pública.

Essa razão sublime, que escapa ao alcance dos homens vulgares, é aquela cujas decisões o Legislador põe na boca dos imortais, para guiar pela autoridade divina os que a prudência humana não poderia abalar[176]. Não é todo homem, porém, que pode fazer os deuses falarem, nem ser acreditado quando se apresenta como seu intérprete. A grande alma do Legislador é o verdadeiro milagre que deverá autenticar sua missão. Qualquer homem pode gravar tábuas de pedra, comprar um oráculo, fingir um comércio secreto com qualquer divindade, adestrar um pássaro para lhe falar na orelha, ou encontrar outros meios grosseiros de impor-se ao povo[177]. Aquele que só souber isso, poderá até reunir casualmente um grupo de insensatos, mas jamais fundará um império, e sua estranha obra logo perecerá consigo. Prestígios vãos tecem um liame passageiro; só a sabedoria o torna duradouro. A lei judaica, sempre subsistente, e a do filho de Ismael[178], lei que há dez

174 O Legislador, pela clara visão dos fins da sociedade, antecipará, pois, a tomada de consciência que em cada indivíduo significa, realmente, a adesão ao pacto social. Seria, portanto, de exagerado rigorismo querer determinar um momento histórico para tal instituição, sobretudo citando os exemplos, oferecidos por Rousseau, de Licurgo, Sólon, Calvino, etc. A qualquer momento da vida social pode-se dar a instituição legítima e ao pensamento de Rousseau não repugnaria a idéia de renovação, de revisão das instituições, como deixa claro a referência ao reformador de Genebra. Mesmo nos estágios iniciais, pode haver vida em grupo sem a suposição de uma legislação explícita, mais do que costumeira; basta ter em conta a idéia de "sociedades nascentes" pré-políticas, tal como encontramos no segundo *Discurso* e no *Ensaio sobre a Origem das Línguas*. (N. de L. G. M.)

175 A aguda análise de Rousseau nos diz que, mais uma vez, o contrato é mero símbolo e que as instituições políticas podem e até devem fazer-se no universo de discurso da sociedade a que se destinam. Mais ainda, nisso não vai nenhum engodo ao discernimento e à vontade dos homens, pois seu entendimento e vontade é que criaram ou aceitaram as divindades diante das quais se inclinarão. E não encontraríamos, nesta passagem, a fonte da aproximação que Rousseau faz, freqüentemente, entre o social e o divino? (N. de L. G. M.)

176 "E veramente", diz Maquiavel, "mai no fù alcuno ordinatore di leggi straordinari in un populo, che non ricoresse a Dio, perchè altrimenti non sarebbero accettate: perchè sono molti boni conosciuti da uno prudente i quali non hanno in se raggioni evidenti da potergli persuadere ad altrui." *(Discorsi sopra Tito Livio*, Liv. I, c. XI.)* (N. do A.)

* "Em verdade, jamais existiu, no seio de um povo, instituidor de leis extraordinárias que não recorresse a Deus, pois de outra forma elas não seriam aceitas, pois que há muitos bens conhecidos pelo sábio e que em si não têm razões tão evidentes que aos demais persuadam." (Maquiavel, *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, Liv. I, c. XI.) (N. de L. G. M.)

177 Tais os estratagemas memoráveis dos antigos legisladores, como Moisés, com as tábuas da lei, Numa, etc. (N. de L. G. M.)

178 O Corão, a lei de Maomé. Os árabes consideram-se descendentes dos ismaelitas. (N. de L. G. M.)

séculos rege a metade do mundo, indicam ainda hoje os grandes homens que a ditaram e, enquanto a orgulhosa filosofia ou o cego espírito faccioso não vêem neles mais do que impostores de sorte[179], o verdadeiro político admira nas suas instituições esse grande e poderoso gênio que preside os estabelecimentos duradouros.

Não se deve concluir, de tudo isso, como Warburton[180], que a política e a religião têm, entre nós, um objeto comum, mas sim que, na origem das nações, uma serve de instrumento à outra[181].

[179] Nessa crítica à arrogante e infundada atitude de superioridade do europeu da "época das luzes" em face dos grandes líderes de outras culturas, vai uma alusão direta a Voltaire, cujo *Maomé* pintava o profeta árabe como mero impostor, e em cuja opinião os judeus seriam perigosos fautores de intolerância. Quando leu o *Contrato Social*, Voltaire anotou à margem desse parágrafo: "Qual! sempre haverás de contradizer a ti mesmo". (N. de L. G. M.)

[180] Bispo de Gloucester (1698-1770), autor de obras teológicas, de um tratado sobre a *Aliança da Igreja com o Estado* e da *Missão Divina de Moisés*. Nesta última, considerava a religião principalmente no que tem de crença em penas e recompensas na outra vida, um sustentáculo da sociedade. Essa utilidade, dizia Warburton, é reconhecida até pelos que não endossam a verdade dos dogmas de fé. (N. de L. G. M.)

[181] No famoso capítulo II da primeira versão do *Contrato Social (Manuscrito de Genebra)*, Rousseau opunha-se frontalmente à idéia de "fazer intervir a vontade de Deus para unir a sociedade humana", o que, afinal, não passava de uma versão teísta da "sociabilidade natural" defendida por Diderot na *Enciclopédia*. Agora, o seu pensamento se modifica, mas, se é preciso "fazer os deuses falarem", quem o faz é o Legislador — trata-se, pois, de um recurso político e não de um princípio religioso. E o capítulo se concluiu com todas as ressalvas: a religião não tem objeto comum com a política, mais não sendo do que um "instrumento" desta, e, ainda assim, tal recurso fica limitado ao momento de origem das nações. Rousseau não quer, de forma alguma, dizer "amém" à política teocrática do bispo Warburton. (N. de L. G. M.)

CAPÍTULO VIII

Do povo

Assim como, antes de erguer um grande edifício, o arquiteto observa e sonda o solo para verificar se sustentará o peso da construção, o instituidor sábio[182] não começa por redigir leis boas em si mesmas, mas antes examina se o povo a que se destinam mostra-se apto a recebê-las[183]. Por esse motivo Platão recusou dar leis aos árcades e aos cirênios, pois sabia serem ricos esses dois povos e não poderem admitir a igualdade; por isso, também houve em Creta boas leis e homens ruins, pois Minos havia simplesmente disciplinado um povo cheio de vícios.

Brilharam na terra inúmeras nações que jamais poderiam viver sob leis boas e mesmo aquelas que o poderiam durante toda a sua existência não dispuseram, para tanto, senão de um período muito curto. A maioria dos povos, como dos homens[184], só são

[182] O Legislador. (N. de L. G. M.)

[183] É preciso ter em conta que progressivamente o *Contrato Social* entra em considerações cada vez mais ligadas aos casos concretos e à prática. No *Manuscrito de Genebra*, Rousseau sublinhava essa transição com as seguintes palavras: "Embora trate aqui do direito e não de conveniências, não posso proibir-me de lançar os olhos, de passagem, a algumas destas, que são indispensáveis a qualquer boa instituição". (N. de L. G. M.)

[184] A primeira versão, mais cortante, dizia: "os povos, como os homens..." (N. de L. G. M.)

dóceis na juventude; envelhecendo, tornam-se incorrigíveis. Desde que se estabelecem os costumes e se enraizam os preconceitos, constitui empresa perigosa e vã querer reformá-los. O povo nem sequer admite que se toque em seus males para destruí-los, como aqueles doentes, tolos e sem coragem, que tremem em presença do médico.

Isso não significa que, a exemplo de algumas doenças que transtornam a cabeça dos homens e lhes arrancam a recordação do passado, não haja certas vezes, no decurso da vida dos Estados, épocas violentas nas quais as revoluções ocasionam nos povos o que algumas crises determinam nos indivíduos, fazendo com que o horror do passado substitua o esquecimento — o Estado, abrasado por guerras civis, por assim dizer renasce das cinzas e retoma o vigor da juventude, escapando aos braços da morte. Assim aconteceu em Esparta ao tempo de Licurgo, em Roma depois dos Tarqüínios e, entre nós, na Holanda e na Suíça após a expulsão dos tiranos[185].

Tais acontecimentos, no entanto, são raros; formam exceções cuja razão se encontra sempre na constituição especial do Estado excetuado. Não poderiam sequer acontecer por duas vezes no seio do mesmo povo, porquanto ele pode tornar-se livre quando apenas é bárbaro, mas já não o poderá quando se esgotou o expediente civil. Neste caso, as perturbações podem destruí-lo sem que as revoluções alcancem restabelecê-lo; desde que seus grilhões se quebrem, ele tomba desfeito e não existe mais. Daí por diante, necessita de um senhor, não de um libertador. Povos livres, lembrai-vos sempre desta máxima: "Pode-se adquirir a liberdade, mas nunca recuperá-la"[186]

A juventude não é a infância. Há para as nações, como para os homens, uma época de juventude ou, se quiserem, de maturidade, pela qual é preciso aguardar antes de submetê-los — nações e homens — a leis; a maturidade de um povo nem sempre, porém, é facilmente reconhecível e, caso seja antecipada, põe-se a obra a perder. Certo povo já ao nascer é disciplinável, um outro não o é senão ao fim de dez séculos. Os russos jamais serão verdadeiramente policiados[187], porque o foram cedo demais. Pedro tinha o gênio imitativo; não possuía o verdadeiro gênio, aquele que cria, que do nada tira tudo[188]. Algumas das coisas que empreendeu eram boas, a maioria delas, inconvenientes. Reconheceu que seu povo era bárbaro, mas não que

[185] Esse parágrafo passa por ser inspirador direto da Revolução Francesa. (N. de L. G. M.)

[186] Rousseau admite, pois, como muito ponderável a limitação que as circunstâncias impõem à aplicação dos princípios. Estes tornam-se mesmo inaplicáveis depois de certas evoluções funestas que, portanto, representam perdas irrecuperáveis. (N. de L. G. M.)

[187] Em Rousseau, a palavra *police* e seus derivados conservam o significado clássico de *policia* em português: "ordem de segurança pública; conjunto das leis e disposições que lhe servem de garantia; a parte da força pública encarregada de manter essas leis e disposição . . . " *(Aulete)* (N. da T.)

[188] A crítica, pertinente e objetiva, à obra de Pedro,o Grande,haveria de enfurecer Voltaire. À margem de seu exemplar do *Contrato Social*, invectivou Rousseau, chamando-o de "polisson", num sentido bem próximo do brasileirismo "moleque". No mesmo tom, imprecaria na *História da Rússia*. O correspondente de Catarina II ainda se mostra indignado nas *Idéias Republicanas*, onde afirma que "a corte de São Petersburgo nos olhará como a grandes astrólogos, se souber que um de nossos meninos relojoeiros acertou a hora em que o império russo será destruído". Em verdade, Rousseau gostava das profecias (sem grande fundamento, como a seguir se verá), mas isso não diminui a pertinácia de sua apreciação sobre a ocidentalização dos russos por uma legislação ambiciosa. (N. de L. G. M.)

ainda não amadurecera para a disciplina. Quis civilizá-lo, quando se impunha somente aguerri-lo. Desejou, sobretudo, fazer alemães e ingleses, quando devia começar por formar russos; impediu seus súditos de jamais se tornarem o que poderiam ser ao persuadi-los de que eram o que não são. Desse modo, um preceptor francês forma seu aluno para brilhar por um momento na infância e, depois, nunca mais ser nada. O império da Rússia quererá subjugar a Europa e acabará ele mesmo subjugado. Os tártaros, seus súditos ou vizinhos, tornar-se-ão seus e nossos senhores: tal revolução parece-me infalível. Todos os reis da Europa trabalham concertadamente para acelerá-la.

Capítulo IX

Continuação

Assim como a natureza deu limites à estatura de um homem bem conformado, além dos quais produz gigantes ou anões, do mesmo modo existem, relativamente à melhor constituição de um Estado, limites da possível extensão, a fim de que não seja demasiado grande para ser bem governado, nem muito pequeno para manter-se por si mesmo. Em todo o corpo político há um máximo de força que não se deve ultrapassar e do qual o Estado freqüentemente se afasta por muito crescer[189]. Quanto mais se estende o liame social, tanto mais se afrouxa, e em geral um Estado pequeno é proporcionalmente mais forte do que um grande.

Mil razões demonstram essa máxima. Em primeiro lugar, a administração torna-se mais difícil nas grandes distâncias, como um peso se torna mais pesado na ponta de uma alavanca mais longa. Torna-se também mais onerosa na medida em que se multiplicam seus graus, pois, primeiro, cada cidade tem a sua administração, que o povo paga; cada distrito, a sua, também paga pelo povo; depois, cada província; e ainda, os grandes governos, as satrapias, os vice-reinos — que é preciso pagar cada vez mais caro na medida em que se sobe, e sempre à custa do povo infeliz —; finalmente, encontramos a administração suprema que tudo esmaga. Tantas sobrecargas esgotam continuamente os súditos. Longe de serem melhor governados por todas essas ordens diferentes, o são muito menos do que se houvesse uma só acima deles. No entanto, mal restam recursos para os casos extraordinários e, quando se tem de recorrer a eles, o Estado está sempre à borda da ruína.

Isso não é tudo: não somente o governo tem menos força e presteza para fazer observar as leis, impedir as vexações, mitigar os abusos, prevenir as empresas sediciosas que possam surgir nos lugares afastados, como ainda o povo tem menor afeição pelos chefes que nunca vê, pela pátria que a seus olhos é como o mundo, e pelos seus concidadãos cuja maioria lhe é estranha. As mesmas leis não podem convir a tantas províncias diferentes, que têm costumes diversos, vivem em

[189] Dizia Aristóteles: "Os primeiros elementos exigidos pela política são os homens, com o número e as qualidades naturais que devem ter, e o território, com a extensão e as propriedades que deve apresentar..." (*Política*, l. IV, c. IV.) Montesquieu seguiu a mesma orientação. (N. de L. G. M.)

climas opostos e não podem submeter-se à mesma forma de governo. Leis diferentes só suscitam perturbações e confusão entre povos que, vivendo sob os mesmos chefes e em contínua comunicação, freqüentando-se ou casando-se uns com os outros, nunca sabem se seu patrimônio verdadeiramente lhes pertence[190]. Os talentos ficam ofuscados, as virtudes ignoradas, os vícios impunes, nessa multidão de homens desconhecidos uns dos outros, que a sede da administração suprema reúne num mesmo lugar. Os chefes, perdidos no trabalho, nada vêem com seus próprios olhos e os delegados[191] governam o Estado. Enfim, as medidas que se precisam tomar para manter a autoridade geral, à qual tantos funcionários distantes querem se subtrair ou enganar, absorvem todos os cuidados públicos. Nada mais deles resta para a felicidade do povo, senão apenas um pouco para sua defesa em caso de necessidade. Desse modo, um corpo demasiadamente grande por sua constituição se enfraquece e perece esmagado sob seu próprio peso.

Por outro lado, o Estado deve dar a si mesmo uma certa base para ter solidez, para resistir aos reveses, que não deixará de experimentar, e aos esforços a que estará obrigado para sustentar-se, pois todos os povos têm uma espécie de força centrífuga pela qual agem continuamente uns contra os outros e tendem a crescer a expensas de seus vizinhos, como os turbilhões de Descartes. Eis como os fracos arriscam a ser em breve devorados e nenhum poderá de forma alguma conservar-se senão se colocando, juntamente com todos, numa espécie de equilíbrio que torna mais ou menos igual a compreensão em todos os pontos.

Vê-se, por aí, que há razões para expandir-se e razões para contrair-se. Não é dos menores talentos do político encontrar, entre umas e outras, a proporção mais vantajosa para a conservação do Estado. Pode-se, em geral, dizer que as primeiras, sendo somente exteriores e relativas, devem ser subordinadas às outras, que são internas e absolutas[192]. Uma constituição sábia e forte é a primeira coisa que se precisa alcançar e deve-se antes contar com o vigor que nasce de um bom governo, do que com os recursos que um grande território prodigaliza.

Além disso, já se viram Estados constituídos de tal forma que a necessidade das conquistas fazia parte de sua própria constituição e que, para se manterem, se encontraram forçados a crescer incessantemente[193]. Talvez muito se felicitassem por tão feliz necessidade, que lhes mostraria, contudo, com o término de sua grandeza, o momento inevitável da ruína.

[190] A crítica é contra os povos heterogêneos, ou melhor, contra a submissão de povos vários a uma mesma legislação. Quanto à federação, Rousseau aceita-a, como se verá no Livro III. (N. de L. G. M.)

[191] Esses delegados, que correspondem, afinal, aos nossos atuais funcionários, pareciam a Rousseau um sinal de desgraça política — além de não cumprirem exatamente as delegações, torcendo-as em seu proveito, ainda atestam que os governantes não mais governam. (N. de L. G. M.)

[192] Rousseau era franco adepto do Estado de reduzidas proporções, como se verá no Livro III. Nas *Considerações sobre o Governo da Polônia*, dirá: . . . "grandeza das nações, extensão dos Estados: primeira e principal fonte das desgraças do gênero humano" . . . Neste trecho do *Contrato Social* encontramos o fundamento teórico da preferência. Se os motivos da expansão são externos e condicionados pelas relações com outros Estados, as razões de retração são interiores e decorrentes da natureza do Estado, merecendo, pois, atenção especial. (N. de L. G. M.)

[193] "Roma era feita para crescer, e suas leis, admiráveis nesse sentido" — dissera Montesquieu, que dessa idéia fez uma das diretrizes da análise da *Grandeza e Decadência dos Romanos*. (N. de L. G. M.)

CAPÍTULO X

Continuação

Pode-se medir um corpo político de dois modos, a saber: pela extensão do território e pelo número de habitantes. Há, entre uma e outra medidas, uma relação conveniente para dar ao Estado sua verdadeira grandeza. São os homens que fazem o Estado e é a terra que alimenta os homens[194]; a relação estará, pois, em bastar a terra para a manutenção dos habitantes e em haver tantos habitantes quantos possa a terra alimentar. Nessa proporção se encontra o máximo de força de uma dada porção de povo, pois que, se há terra em demasia, a guarda é onerosa, a cultura insuficiente, o produto supérfluo — eis a causa próxima de guerras defensivas; se não é suficiente, o Estado vê-se à mercê dos vizinhos para sua manutenção — eis a causa próxima das guerras ofensivas[195]. Todo povo que não tem, por sua posição, outra alternativa senão o comércio ou a guerra, é fraco por natureza; depende dos vizinhos e depende dos acontecimentos, só terá existência incerta e curta. Subjuga e mudará a situação, ou é subjugado e nada será. Só pode conservar-se livre à força de pequenez ou de grandeza.

Não é possível apresentar em cômputo uma relação fixa entre a extensão da terra e o número de habitantes que se bastem reciprocamente, por causa tanto das diferenças que se encontram na qualidade do solo, no seu grau de fertilidade, na natureza de suas produções, na influência dos climas, quanto pelas que se observam no temperamento dos homens que as habitam, alguns dos quais consomem pouco num país fértil, e outros, muito num solo ingrato. Precisa-se levar em consideração, ainda, a menor ou maior fecundidade das mulheres, o que possa ter o país de mais ou menos favorável à população, a porção com que pode o Legislador esperar concorrer com seus estabelecimentos, de modo que não deve basear seu julgamento naquilo que vê, mas no que prevê, sem deter-se tanto no estado atual da população quanto naquele a que deve chegar naturalmente[196]. Por fim, há inúmeras ocasiões em que os acidentes especiais do lugar exigem ou permitem que se

[194] No fundo do pensamento de Rousseau, só a agricultura é verdadeiramente produtiva e, pois, básica nos raciocínios de política econômica (v. Livro III). A idéia — sobretudo se tivermos em conta que é ao comércio (mais do que à manufatura para consumo interno) que atinge a presunção de parasitismo — dispõe de fundas raízes históricas e continuou, depois de Rousseau, em vigorosos prolongamentos teóricos. Tenha-se ainda presente que, ao tempo de Rousseau, a Holanda já possuía em território metropolitano mais habitantes do que podia alimentar — como logo depois acontecia com a Inglaterra — e constituía um modelo do que fosse o expansionismo colonizador de então, baseado no comércio e na indústria manufatureira. (N. de L. G. M.)

[195] O expansionismo agressivo e colonizador tem, pois, sua causa na estrutura econômica do país conquistador. (V. nota anterior.) (N. de L. G. M.)

[196] Todo êsse parágrafo se destina a firmar um dos aspectos fundamentais da legislação: a política demográfica que deve fornecer base à política econômica. Rousseau admite francamente que as peculiaridades dos casos concretos é que determinarão as diretrizes legislativas; apenas adverte que não se trata de socorrer com paliativos imediatos as situações atuais, senão de traçar um plano a longo prazo que, pois, atenda ao desenvolvimento natural da situação complexa. (N. de L. G. M.)

abarque mais terreno do que parece necessário. Assim, expandir-se-á bastante numa região montanhosa, onde as produções naturais, como as florestas e os pastos, exigem menos trabalho; onde a experiência mostra que as mulheres são mais fecundas do que nas planícies, e onde vastas terras inclinadas não oferecem senão uma pequena base horizontal, a única com que se conta para a vegetação. Pode-se, pelo contrário, comprimir-se à borda do mar, até em rochedos e areias quase estéreis, porque aí a pesca pode substituir em grande parte os produtos da terra e permanecerem os homens mais unidos para repelir os piratas, tendo-se, aliás, mais facilidades para aliviar o país dos habitantes que o sobrecarregam, encaminhando-os para as colônias.

A tais condições para formar um povo, deve-se acrescentar uma, que não pode suprir a qualquer das demais, mas sem a qual todas são inúteis — o gozo da abundância e da paz, pois o momento em que se forma um Estado, como aquele em que se forma um batalhão, é o instante em que o corpo se mostra menos capaz de resistência e mais fácil de ser destruído. Resistir-se-á melhor numa desordem absoluta do que num momento de fermentação, no qual cada um se preocupa com sua dignidade, e ninguém com o perigo. O Estado subverter-se-á inevitavelmente se sobrevier a guerra, a fome ou a sedição.

Na verdade, há muitos governos estabelecidos durante essas tempestades, mas, então, são esses mesmos governos que destroem o Estado[197]. Os usurpadores suscitam ou escolhem essas épocas de perturbação para conseguir ditar, graças ao temor público, leis destrutivas que o povo jamais adotaria com sangue frio[198]. A escolha do momento da instituição representa um dos caracteres mais seguros pelos quais se pode distinguir a obra do Legislador da de um tirano[199].

Qual o povo, pois, que está apto à legislação? Aquele que, encontrando-se já ligado por qualquer laço de origem, interesse ou convenção, ainda não sofreu o verdadeiro jugo das leis; que não tem nem costumes nem superstições muito arraigadas; que não teme ser arrasado por uma invasão súbita; que, sem imiscuir-se nas brigas entre seus vizinhos, pode resistir sozinho a cada um deles, ou ligar-se a um para expulsar o outro; aquele de que cada membro pode ser conhecido por todos e no qual não se está de modo algum forçado a sobrecarregar um homem com um fardo mais pesado do que possa suportar; o que pode viver sem os outros povos e que qualquer outro povo pode dispensar[200]; o que não é nem rico nem pobre e pode bastar-se a si mesmo; enfim, aquele que une, à consistência de um povo antigo,

[197] Entenda-se: o Estado legítimo, que Rousseau chama de "republicano", pois o Governo tirânico poderá considerar-se um Estado e, comumente, como tal é tratado pelos demais Estados. (N. de L. G. M.)

[198] Leis que, em condições normais, só seriam aceitas, na melhor das hipóteses, por uma pequena parcela dos cidadãos e, portanto, jamais seriam verdadeiras leis, porque lhes faltaria a sanção da vontade geral. (N. de L. G. M.)

[199] A instituição de tempos convulsos é sempre tirânica. (N. de L. G. M.)

[200] Se, de dois povos vizinhos, um não pudesse passar sem o outro, tal situação seria insustentável para o primeiro e bastante perigosa para o segundo. Em tal caso, qualquer nação prudente esforçar-se-á prontamente para livrar a outra dessa dependência. A República de Thlascala, encravada no Império do México, preferiu ficar sem sal a comprá-lo dos mexicanos ou mesmo aceitá-lo gratuitamente. Os prudentes thlascalianos perceberam a armadilha oculta sob essa liberalidade. Conservaram-se livres e esse pequeno Estado, encerrado no grande império, foi por fim o instrumento da ruína deste. (N. do A.)

a docilidade de um povo novo. A obra da legislação torna-se difícil menos pelo que é preciso estabelecer do que pelo que é preciso destruir, e o sucesso mostra-se tão raro dada a impossibilidade de encontrar a simplicidade da natureza associada às necessidades da sociedade. É verdade que todas essas condições dificilmente se encontram reunidas. Eis por que também vemos poucos Estados bem constituídos.

Ainda existe na Europa uma região apta à legislação: a ilha da Córsega. O valor e a constância com que esse bravo povo reconquistou e defende a liberdade bem mereceriam que algum homem sábio lhe ensinasse a conservá-la. Tenho o pressentimento de que, um dia, essa ilhazinha espantará a Europa[201].

201 A famosa referência à Córsega exige vários esclarecimentos:
a) O entusiasmo pelos corsos era comum no século XVIII, cujos escritores políticos (entre os quais, além de Voltaire, cabe citar o próprio Frederico II) se deixaram envolver pelo entusiasmo da opinião popular européia, então muito impressionada pela bravura da Córsega na defesa de sua independência e pela energia de Paoli. Daí decorria a impressão de que a Córsega viria a ter um grande papel no concerto europeu.
b) A gratuita interpretação que deseja ligar a alusão de Rousseau ao nascimento, sete anos mais tarde, do corso Napoleão Bonaparte é descabida e inadmissível. Rousseau, aliás, referia-se explicitamente à organização interna do povo da Córsega e, se dizia que "essa ilhazinha espantará a Europa", era pelo que esperava de sua legislação legítima (como supõe o desenvolvimento de todo o capítulo) e não por qualquer feito espetaculoso no exterior.
c) Seguramente foi esta passagem que levou Buttafuoco, com a aprovação de Paoli, a entrar em relações epistolares com Rousseau, para convidá-lo (citando vários trechos deste capítulo) a escrever o curioso *Projeto de Constituição para a Córsega*, espécie de aplicação prática do *Contrato Social* que deu a seu autor, por um instante, a ilusão de preencher o que lhe parecia constituir a mais alta função reservada ao homem: a função do Legislador. (N. de L. G. M.)

Capítulo XI

Dos vários sistemas de legislação

Se quisermos saber no que consiste, precisamente, o maior de todos os bens, qual deva ser a finalidade de todos os sistemas de legislação, verificar-se-á que se resume nestes dois objetivos principais: *a liberdade* e *a igualdade*. A liberdade, porque qualquer dependência particular corresponde a outro tanto de força tomada ao corpo do Estado, e a igualdade, porque a liberdade não pode subsistir sem ela[202].

Já expliquei o que é a liberdade civil: quanto à igualdade, não se deve entender por essa palavra que sejam absolutamente os mesmos os graus de poder e de riqueza, mas, quanto ao poder, que esteja distanciado de qualquer violência e nunca se exerça senão em virtude do posto e das leis e, quanto à riqueza, que nenhum cidadão seja suficientemente opulento para poder comprar um outro e não haja nenhum tão pobre que se veja constrangido a vender-se[203]; o que

202 Em suma, se o homem só estiver submetido à natureza, como indivíduo, e à lei, como membro do Estado, será sempre igual aos demais e sempre livre. (N. de L. G. M.)

203 Quereis dar consistência ao Estado? — aproximai tanto quanto possível os graus extremos, não suportai nem os opulentos nem os mendigos. Esses dois estados, naturalmente inseparáveis, são igualmente funestos ao bem comum — de um saem os fautores da tirania e de outro os tiranos. É sempre entre eles que se faz o tráfico da liberdade pública; um a compra e o outro a vende. (N. do A.)

supõe, nos grandes, moderação de bens e de crédito e, nos pequenos, moderação da avareza e da cupidez.

Tal igualdade, dizem, é uma quimera do espírito especulativo, que não pode existir na prática. Mas, se o abuso é inevitável, segue-se que não precisemos pelo menos regulamentá-lo?[204] Precisamente por sempre tender a força das coisas a destruir a igualdade, a força da legislação deve sempre tender a mantê-la.

Esses objetivos gerais de todas as boas instituições devem, porém, ser modificados em cada país pelas relações oriundas tanto da situação local quanto do caráter dos habitantes. Sobre tais relações precisa-se conceder a cada povo um sistema particular de instituição, que seja o melhor, não talvez em si mesmo, mas para o Estado a que se destina[205]. Se, por exemplo, o solo é ingrato e estéril ou a região muito acanhada para os habitantes, voltai-vos para a indústria e as artes, cuja produção trocareis pelas mercadorias que vos faltam[206]. No caso contrário — ocupais planícies ricas e colinas férteis? numa boa terra faltam homens? —, dedicai todo o vosso cuidado à agricultura, que multiplica os homens, e expulsai as artes[207], que só contribuirão para acabar de despovoar a região reunindo em alguns pontos do território os poucos habitantes existentes[208]. Ocupais praias extensas e cômodas? — cobri o mar com navios, cultivai o comércio e a navegação; tereis uma existência brilhante e curta[209]. Se o mar só banhar em vossas costas rochedos quase inacessíveis, permanecei bárbaros e ictiófagos: vivereis mais tranqüilos, talvez melhores, e

[204] O parágrafo anterior previa que, embora distinguindo-se pelo posto e pelos bens, jamais os mais poderosos e os mais ricos o fossem em tal grau que pudessem invadir, pela violência ou pela corrupção, a esfera da liberdade alheia. Beaulavon julga que tal definição se completa no campo político, não tocando ao moral nem ao social. Se a nota de Rousseau parece reforçar tal interpretação, impõe-se observar que esta não encontra melhor base no texto propriamente dito, sendo que depois, no *Projeto de Constituição para a Córsega*, o sentido social da propriedade aparece francamente sublinhado: "cada um só terá sua parte nos bens comuns na proporção de seus serviços" e a propriedade particular, se não é destruída, resume-se "aos limites os mais estreitos que seja possível", estando "sempre subordinada ao bem público". Aliás, nas *Cartas da Montanha*, Rousseau deixa perceber que a classe média é aquela que mais se aproxima do ideal republicano, pelos costumes e condição, como vira em Genebra. Neste ponto, Rousseau também repele a acusação de utópico que sempre se atira às suas afirmações igualitárias. O *Contrato Social* é um livro de princípios que, contudo, toca à prática e, pois, no campo prático combate essa desigualdade que se busca preservar com a fraca escusa de constituir um fato consumado. A legislação é, precisamente, o instrumento para corrigir as coisas tais como são, aproximando-as do que devem ser. (N. de L. G. M.)

[205] Há, pois, uma variedade de situações concretas que leva à relatividade constitucional, nunca, porém, à inércia legal ou à incúria governamental. (N. de L. G. M.)

[206] É a situação, perigosa e geradora de agressões bélicas, que conhecemos do capítulo anterior. Se, contudo, essa é a conjuntura real, impõe-se aceitá-la como tal, recorrendo até àquelas "artes" tão acusadas (exatamente nesse sentido) pelo primeiro *Discurso*. (N. de L. G. M.)

[207] Agora, é a situação pacífica e "normal", sendo-lhe adequada a solução equilibrada e sadia da economia baseada na agricultura. As "artes" tornam-se inúteis e nocivas. (N. de L. G. M.)

[208] "Qualquer ramo de comércio exterior", diz o Marquês d'Argenson, "não espalha, num reino em seu todo, senão uma falsa vantagem. Ele pode enriquecer alguns particulares e até certas cidades, mas a nação como um todo nada ganha com ele, e o povo também não fica em melhor situação." (N. do A.)

[209] Como Cartago. Ou como pensava Rousseau que viesse a suceder em breve com a Inglaterra. Para fugir a essa existência "curta", os povos marítimos deveriam resignar-se à cultura bárbara dos simples pescadores. (N. de L. G. M.)

seguramente mais felizes. Em uma palavra, além das máximas comuns a todos, cada povo reúne em si alguma coisa que o dirige de modo todo especial e torna sua legislação adequada somente a si mesmo[210]. Assim, outrora os hebreus e, mais recentemente, os árabes tiveram a religião como objetivo principal; os atenienses, as letras; Cartago e Tiro, o comércio; Rodes, a marinha; Esparta, a guerra; e Roma, a virtude. O autor de *Do Espírito das Leis* em inúmeros exemplos mostrou por que meio o Legislador orienta a instituição para cada um desses objetivos.

O que torna a constituição de um Estado verdadeiramente sólida e duradoura é que sejam as conveniências de tal modo observadas, que as relações naturais e as leis permaneçam sempre de acordo nos mesmos pontos, e que estas só façam, por assim dizer, assegurar, acompanhar e retificar aquelas. Mas, se o Legislador, enganando-se em seu objetivo[211], toma um princípio diverso daquele que nasce da natureza das coisas; quando um tende à servidão e a outra à liberdade, um às riquezas e a outra à população, um à paz e a outra às conquistas — ver-se-ão as leis enfraquecerem insensivelmente, a constituição alterar-se. E o Estado não cessará de agitar-se até ser destruído ou modificado, e a natureza invencível retomar seu império[212].

210 Todo o fim desse parágrafo representa a proposição do tema final do capítulo e, mesmo, deste Livro II. Montesquieu, citado explicitamente, cuidara das leis, tais como são, colocando-as em relação exata com as necessidades reais de cada povo em particular. Rousseau propusera-se à diversa tarefa de investigar os princípios (como em toda a sua obra política anterior) e, depois (no *Contrato Social*), deles derivara certas regras gerais de governo. Impõe-se, agora, demonstrar o entrosamento desses dois planos para patentear a realidade das máximas genéricas e a exeqüibilidade das soluções particulares. O plano do direito toca ao plano dos fatos, e com ele tem conexão substancial. (N. de L. G. M.)

211 Eis a chave do problema: só a clara e precisa noção do princípio básico (a condição sócio-política do homem como fundamento, e a vontade geral como nexo regulador) unida ao conhecimento da "natureza das coisas" (expressão de Montesquieu que aqui é rigorosamente reduzida ao complexo de peculiaridades de cada caso concreto) podem conduzir o Legislador à instituição necessária e bastante. (N. de L. G. M.)

212 Porque, em situação conflituosa, sempre vence a natureza, isto é, os impulsos instintivos, as tendências anti-sociais do indivíduo. Rousseau abandona em definitivo a visão otimista de seus companheiros da *Enciclopédia*, para quem a moral e a sociabilidade, sendo naturalmente inerentes ao homem, sempre acabariam por revelar-se e impor-se. E rompe com o cerne das concepções da "ordem natural", pois concluiu que esta não abrange a "ordem social", senão representa mesmo uma força adversa à vida em grupo, salvo quando completamente conhecida e habilmente utilizada. Que só se conduz a natureza obedecendo a ela, dissera-o Bacon. Rousseau aqui afirma que o Legislador deve conhecer a natureza humana, não tanto para dominá-la, mas para transformá-la. (N. de L. G. M.)

Capítulo XII

Divisão das leis

A fim de ordenar o todo ou para dar a melhor forma possível à coisa pública, há várias relações a considerar. Primeiro, a ação do corpo inteiro agindo sobre si mesmo, isto é, a relação do todo com o todo, ou do soberano com

o Estado; como logo veremos, tal relação compõe-se da relação dos termos intermediários[213].

As leis que regulamentam essa relação recebem o nome de leis políticas e chamam-se também leis fundamentais, não sem alguma razão no caso de serem sábias, pois, se existe em cada Estado somente uma boa maneira de ordená-lo, o povo que a encontrou deve conservá-la; se a ordem estabelecida é, porém, má, por que se tomariam por fundamentais leis que a impedem de ser boa?[214] Aliás, seja qual for a situação, o povo é sempre senhor de mudar suas leis, mesmo as melhores, pois, se for de seu agrado fazer o mal a si mesmo, quem terá o direito de impedi-lo?

A segunda relação é a dos membros entre si ou com o corpo inteiro, e essa relação deverá ser, no primeiro caso, tão pequena, e, no segundo, tão grande quanto possível, de modo que cada cidadão se encontre em perfeita independência de todos os outros e em uma excessiva dependência da *pólis* — o que se consegue sempre graças aos mesmos meios[215], pois só a força do Estado faz a liberdade de seus membros. É desta segunda relação que nascem as leis civis.

Pode-se considerar um terceiro tipo de relação entre o homem e a Lei, a saber, a da desobediência à pena, dando origem ao estabelecimento das leis criminais que, no fundo, instituem menos uma espécie particular de leis do que a sanção de todas as outras.

A essas três espécies de leis, junta-se uma quarta, a mais importante de todas, que não se grava nem no mármore, nem no bronze, mas nos corações dos cidadãos; que faz a verdadeira constituição do Estado; que todos os dias ganha novas forças; que, quando as outras leis envelhecem ou se extinguem, as reanima ou as supre, conserva um povo no espírito de sua instituição e insensivelmente substitui a força da autoridade pela do hábito. Refiro-me aos usos e costumes e, sobretudo, à opinião[216], essa parte desconhecida por nossos políticos, mas da qual depende o sucesso de todas as outras; parte de que se ocupa em segredo o grande Legislador, enquanto parece limitar-se a regulamentos particulares que não são senão o arco da abóbada, da qual os costumes, mais lentos para nascerem, formam por fim a chave indestrutível.

Entre essas várias classes, as leis políticas, que constituem a forma do Governo, são as únicas ligadas ao meu assunto.

213 Os problemas do Governo são objeto do Livro III. (N. de L. G. M.)

214 Uma má constituição, só por ser má, deixa de constituir uma obrigação do soberano, ou seja, do corpo político ativo. Em outras palavras: a má lei política não é legítima. (N. de L. G. M.)

215 Ou seja: o contrato social, que torna o indivíduo totalmente dependente do Estado e totalmente livre em relação a seus semelhantes. (N. de L. G. M.)

216 Os usos e costumes são o aspecto habitual; a opinião, o aspecto racional da moral ativamente praticada pelos homens na vida cotidiana. Ora, a moral não se formula, nem se impõe pelas leis. Assim, toda a ordem da *pólis* vem a repousar naquilo que só a educação pode infundir na consciência dos homens, preparando-os para o comportamento adequado e necessário à vida em comum. (N. de L. G. M.)

LIVRO TERCEIRO

Antes de falar das várias formas de Governo, procuremos firmar o sentido preciso dessa palavra, que ainda não foi bem explicado.

Capítulo I

Do governo em geral

Advirto ao leitor que este capítulo deve ser lido pausadamente e que não conheço a arte de ser claro para quem não quer ser atento[217].

Toda ação livre tem duas causas que concorrem em sua produção: uma moral, que é a vontade que determina o ato, e a outra física, que é o poder que a executa. Quando me dirijo a um objeto, é preciso, primeiro, que eu queira ir até ele e, em segundo lugar, que meus pés me levem até lá. Queira um paralítico correr e não o queira um homem ágil, ambos ficarão no mesmo lugar. O corpo político tem os mesmos móveis. Distinguem-se nele a força e a vontade, esta sob o nome de *poder legislativo* e aquela, de *poder executivo*[218]. Nada nele se faz, nem se deve fazer, sem o seu concurso.

Vimos que o poder legislativo per-

[217] Este capítulo incitava em Rousseau, que provavelmente o conservou das primeiras notas para as *Instituições Políticas*, uma curiosa contradição sentimental. Por um lado, parece julgá-lo excelente, sobretudo pela explanação pseudomatemática nele contida, pois não hesita em reproduzi-la, quase integralmente, no resumo do *Contrato* que incluiu no *Emílio*, em flagrante contraste com o restante dessa resenha sintética. De outra parte, não lhe escapa o caráter demasiado abstrato, e também precário, desse processo expositivo, daí decorrendo o pedido de atenção especial feito ao leitor. Halbwachs não teme aproximar esse apegamento ao texto difícil e àquele incidente amoroso, acontecido em Veneza e ao cabo do qual Rousseau ouviu a famosa frase irônica: "*Lascia le donne Zanetto, ed studia la mathematica*". A aproximação, embora careça de base objetiva, é assaz sugestiva, sobretudo tendo-se em conta, segundo as *Confissões*, que, ainda em Veneza, Rousseau começou a convencer-se da importância dos estudos políticos. (N. de L. G. M.)

[218] Será útil voltar ao segundo capítulo do Livro II, onde se condena vigorosamente a confusão entre "partes" e "emanações" da soberania, tendo-se em vista, explicitamente, os "atos particulares" que muitas vezes se tomam, por erro, como "atos de soberania". Só assim se compreenderá que, empregando duas expressões também utilizadas por Montesquieu, como sejam *poder legislativo* e *poder executivo* (cf. *Do Espírito das Leis*, l. XI, c. VI), Rousseau considere o executivo como mera função do Estado, enquanto o legislativo é sua própria essência, ao passo que Montesquieu coloca a ambos em perfeito pé de igualdade, como "poderes" componentes do todo estatal. (N. de L. G. M.)

tence ao povo e não pode pertencer senão a ele. Fácil é ver, pelo contrário, baseando-se nos princípios acima estabelecidos[219], que o poder executivo não pode pertencer à generalidade como legisladora ou soberana, porque esse poder só consiste em atos particulares que não são absolutamente da alçada da Lei, nem conseqüentemente da do soberano, cujos atos todos só podem ser leis[220].

Necessita, pois, a força pública de um agente próprio que a reúna e ponha em ação segundo as diretrizes da vontade geral, que sirva à comunicação entre o Estado e o soberano, que de qualquer modo determine na pessoa pública o que no homem faz a união entre a alma e o corpo[221]. Eis qual é, no Estado, a razão do Governo, confundida erroneamente com o soberano, do qual não é senão o ministro.

Que será, pois, o Governo? É um corpo intermediário estabelecido entre os súditos e o soberano para sua mútua correspondência, encarregado da execução das leis e da manutenção da liberdade, tanto civil como política.

Os membros desse corpo chamam-se magistrados[222] ou reis[223], isto é, *governantes*, e o corpo em seu todo recebe o nome de *príncipe*[224]. Têm muita razão aqueles que pretendem não ser um contrato, em absoluto, o ato pelo qual um povo se submete a chefes[225]. Isto não passa, de modo algum, de uma comissão, de um

219 Estabelecidos no Livro II, principalmente no capítulo IV, onde se cuida da Lei. (N. de L. G. M.)

220 Torna-se aqui explícita a oposição ao conceito de Montesquieu sobre o executivo. (V. nota 218, supra.) (N. de L. G. M.)

221 O paralelo com a ontologia, que vem dos parágrafos anteriores, encontra fundamento em Descartes, para quem há no homem três princípios: a alma, o corpo e a "união" dos dois primeiros, que, embora mais pressentida do que compreendida, é a única maneira de explicar-se por que a alma — que é pensamento — e o corpo — que é extensão — entram em interação. Ao Governo, na política, reserva-se papel equivalente ao da "união", para traçar um nexo entre soberano e Estado. Como nessas palavras estão implícitas as expressões "vontade geral" e "vontades particulares", que, embora se refiram à mesma entidade humana, são, em concreto, freqüentemente opostas, percebe-se mais uma vez o poder de antecipação de Rousseau, que indica, embora sem extremo rigor objetivo, dois aspectos — o social e o individual — do mesmo homem. (N. de L. G. M.)

222 Maquiavel já aludira a "um magistrado composto de dez cidadãos" nas *Décadas*, mas não se pode atribuir à passagem o sentido plural que Rousseau agora estabelece. (N. de L. G. M.)

223 Sem dúvida o termo francês *roi*, como o português *rei*, deriva do *rex* latino, que, por seu turno, sai de *regere*, que é *governar, dirigir*. A formação da palavra justifica, pois, o sentido que lhe dá Rousseau, porém empregá-la no plural, ao tempo em que escrevia, representava uma impertinência e um reforço da quase-provocação iniciada com o termo *magistrados*. Rei, na linguagem e no pensamento de então, era sempre um e único. Rousseau, contudo, percebe que admitir, sequer em teoria, a pluralidade da função e da pessoa real era a melhor forma de, em definitivo, distingui-la do soberano. Com isso, oferecia à Revolução um dos seus mais vigorosos temas, como se verá a seguir (nota 226). (N. de L. G. M.)

224 É assim que em Veneza se dá ao colégio o nome de *serenissimo principe*, mesmo quando o doge não assiste a ele*. (N. do A.)

* Maquiavel, no *Príncipe*, cuidava de um chefe de Estado e não de governos coletivos, por isso mesmo dando muito do livro ao estudo da psicologia individual do governante. A Rousseau toca a primazia de empregar o termo em acepção de corpo compósito. (N. de L. G. M.)

225 Reabre-se aqui a polêmica com os jusnaturalistas. Destes, o que fora mais longe, Pufendorf, precisara subdividir a figura contratual em três atos sucessivos para distinguir o contrato que constitui o corpo social do contrato de governo, pois, embora percebendo a grosseira confusão de seus antecessores, não desejava deles apartar-se totalmente. Para Rousseau só o primeiro contrato, o social, existe. (V. nota seguinte.) (N. de L. G. M.)

emprego[226], no qual, como simples funcionários do soberano, exercem em seu nome o poder de que ele os fez depositários, e que pode limitar, modificar e retomar quando lhe aprouver[227]. Sendo incompatível com a natureza do corpo social, a alienação de um tal direito é contrária ao objetivo da associação.

Chamo, pois, de *Governo* ou administração suprema o exercício legítimo do poder executivo, e de *príncipe* ou *magistrado* o homem ou o corpo encarregado dessa administração[228].

É no Governo que se encontram as forças intermediárias, cujas relações compõem a relação do todo com o todo, ou do soberano com o Estado[229]. Pode-se representar esta última relação por aquela entre os extremos de uma proporção contínua[230], cuja média proporcional é o Governo. O Governo recebe do soberano as ordens que dá ao povo e, para que o Estado permaneça em bom equilíbrio, é preciso que, tudo compensado, haja igualdade entre o produto ou o poder do Governo, tomado em si mesmo, e o produto ou a potência dos cidadãos, que de um lado são soberanos e de outro, súditos[231].

Além disso, jamais se poderia alterar qualquer dos três termos sem romper, de pronto, a proporção. Se o soberano quer governar ou se o magistrado quer fazer leis ou, ainda, se os súditos recusam-se a obedecer, a desordem toma o lugar da regra, a força e a vontade não agem mais de acordo e o Estado, em dissolução, cai assim no despotismo ou na anarquia. Enfim, como não há senão uma média proporcional para cada relação, não há mais que um bom governo possível para cada Estado[232]. Como porém, inúme-

[226] É o tema predileto da Revolução no momento inicial, quando, admitindo ainda a permanência do monarca, põe nas mãos do povo toda a soberania: o rei será um funcionário do Estado, como propõem os projetos constitucionais. Perante a Assembléia, em 1790, Robespierre dizia do monarca: "É inexato dizer-se o *representante* da nação. O rei é o *empregado* (em francês: *commis*), o *delegado* da nação para executar as vontades nacionais". E, diante da agitação do plenário, continuou: "Se a alguém afligiram minhas expressões, retrato-me. Por *empregado* só quis significar o emprego supremo, a tarefa sublime de executar a vontade geral". Com tais palavras, Robespierre simplesmente repetia este trecho de Rousseau. (N. de L. G. M.)

[227] Porque os governantes são meros funcionários, enquanto quem os contrata é o soberano. (N. de L. G. M.)

[228] A fórmula surge mais clara e precisa no *Emílio*: "O corpo inteiro (de governantes), considerado nos homens que o compõem, chama-se príncipe, e, considerado em sua ação, chama-se governo". (N. de L. G. M.)

[229] A partir desta frase, inicia-se a já referida exposição pseudomatemática, ou melhor, o paralelo com expressões aritméticas que, tão caras a Rousseau, em nada ajudam a esclarecer suas idéias, por vezes alcançando o resultado oposto. O mais paciente e cuidadoso comentarista desta passagem espinhosa é Georges Beaulavon, cujas notas passamos a reproduzir, a exemplo, aliás, do que fizeram, com meras variações vocabulares, Maurice Halbwachs e François Bouchardy, entre os melhores glosadores do *Contrato*. (N. de L. G. M.)

[230] "Uma *proporção contínua*, expressão hoje em desuso, é uma proporção na qual um mesmo termo é o numerador da segunda fração e o denominador da primeira, como $\frac{a}{b} = \frac{b}{c}$. Se chamamos de S o soberano, isto é, o povo enquanto exerce o poder legislativo, E o Estado, isto é, o povo enquanto obedece à lei, e G o Governo, isto é, o corpo de magistrados encarregados do poder executivo, pode se estabelecer a seguinte proporção contínua: $\frac{S}{G} = \frac{G}{E}$. Essa, aliás, não passa de uma maneira aproximativa de exprimir a seguinte proporção, bem diferente de uma proporção matemática: a potência que o soberano confere ao Governo deve ser igual à potência que o Governo aplica na administração do Estado." (G. Beaulavon.) (N. de L. G. M.)

[231] "Com efeito, da proporção supra pode-se deduzir: $G^2 = S \times E$. *Potência* é tomada no sentido matemático." (G. Beaulavon) (N. de L. G. M.)

[232] "Na proporção supra, o valor de G é efetivamente determinado pelos valores de S e de E, e deve variar proporcionalmente a estes." (G. Beaulavon.) (N. de L. G. M.)

ros acontecimentos podem mudar as relações de um povo, não só diversos governos podem ser bons para diferentes povos, mas também para o mesmo povo em épocas diferentes.

Pretendendo dar uma idéia das várias relações que podem reinar entre esses dois extremos, tomarei como exemplo o número do povo[233], por ser uma relação mais fácil de exprimir[234].

Suponhamos que o Estado se componha de dez mil cidadãos. O soberano não pode ser considerado senão coletivamente e como um corpo; cada particular, porém, na qualidade de súdito, é considerado como indivíduo; assim, o soberano está para o súdito como dez mil estão para um, isto é, cada membro do Estado tem por sua a décima milésima parte da autoridade soberana, conquanto esteja inteiramente submetido a ele[235]. Seja o povo composto de cem mil homens, e não muda a situação dos súditos, suportando cada um igualmente todo o império das leis, enquanto seu sufrágio, reduzido a um centésimo de milésimo, tem dez vezes menos influência na redação delas. O súdito permanecendo sempre um, a relação com o soberano aumenta em razão do número de cidadãos. Conclui-se que, quanto mais o Estado aumenta, mais diminui a liberdade[236].

Quando digo que a relação aumenta, quero afirmar que se distancia da igualdade. Eis como, quanto maior for a relação na acepção dos geômetras, tanto menor o será na acepção comum. Na primeira, a relação, considerada segundo a quantidade, mede-se pelo quociente[237] e, na outra acepção, considerada segundo a identidade, é estimada pela semelhança[238].

Ora, quanto menos se relacionem[239] as vontades particulares com a vontade geral, isto é, os costumes com as leis, tanto mais deverá a força repressora aumentar. Conclui-se, pois, que o Governo, para ser bom, deve ser relativamente mais forte na medida em

233 Em francês: *Le nombre du peuple*, isto é, o número de componentes da *pólis*, dos membros do soberano. (N. de L. G. M.)

234 "Note-se que a palavra *relação*, que nesta passagem surge quase em todas as linhas, cada vez é tomada em acepção diferente e, com freqüência, vaga. Assim, o *número* de um povo não é uma *relação*. Rousseau quer dizer que estudará as relações dos três termos, *S*, *F*, e *G*, só tendo em conta o número dos cidadãos." (G. Beaulavon.) (N. de L. G. M.)

235 "Com efeito, é por um ato coletivo que os cidadãos, enquanto membros do soberano, fazem as leis, porém essas leis aplicam-se a cada um deles tomado individualmente enquanto membro do Estado. Pode-se, pois, escrever: $\frac{E}{S}=\frac{1}{10\,000}$, por exemplo." (G. Beaulavon) (N. de L. G. M.)

236 "Quando a população aumenta, o valor próprio de cada súdito não muda (E = 1), mas a potência total do soberano aumenta na proporção do número de seus membros (S = 10 000; S 100 000, etc.). Logo, a importância relativa do súdito em relação ao soberano diminui em proporção inversa. Ele está submetido a uma autoridade tanto mais forte quanto o Estado for mais numeroso e, conseqüentemente, é tanto menos livre." (G. Beaulavon.) (N. de L. G. M.)

237 No original: *exposant*, termo que no século XVIII servia aos matemáticos de língua francesa para significar o quociente da divisão do numerador pelo denominador. (N. de L. G. M.)

238 "Rousseau aqui distingue duas acepções, efetivamente contrárias, da palavra *relação:* 1) no sentido preciso dos geômetras, significa a relação de duas quantidades das quais uma é dividida pela outra (exemplo: $\frac{12}{4}$), sendo a relação expressa, em valor absoluto, pelo quociente; 2) no sentido vulgar e corrente, diz-se que duas coisas têm relação, quando se assemelham. Ora, quanto mais diferentes forem os dois termos duma relação, tanto maior será o quociente que mede tal relação. Há, pois, desacordo entre a linguagem comum e a linguagem matemática." (G. Beaulavon.) (N. de L. G. M.)

239 Agora, a relação é tomada no sentido vulgar, para significar a maior ou menor semelhança entre a vontade geral e as particulares. (N. de L. G. M.)

que o povo for mais numeroso[240].

Por outro lado, o crescimento do Estado oferecendo aos depositários da autoridade pública mais tentações e meios de abusar de seu poder, mais força deve ter o Governo para conter o povo e mais força deverá ter o soberano, de sua parte, para conter o Governo. Não me refiro aqui a uma força absoluta, mas à força relativa das várias partes do Estado[241].

Segue-se, dessa dupla relação, que a proporção contínua entre o soberano, o príncipe e o povo não é absolutamente uma idéia arbitrária, mas uma conseqüência necessária da natureza do corpo político. Segue-se, ainda, que um dos extremos, a saber, o povo, enquanto súdito, sendo fixo e representado pela unidade, todas as vezes que aumentar ou diminuir a razão dupla, também a razão simples aumentará ou diminuirá, modificando-se, conseqüentemente, o termo médio[242]. Isso mostra não haver uma constituição de Governo única e absoluta, mas que podem existir tantos Governos diferentes pela natureza quantos Estados diferentes pelo tamanho.

Se, pondo o sistema no ridículo, dissessem que, para encontrar essa média proporcional e formar o corpo do Governo, bastaria, segundo o que afirmo, extrair a raiz quadrada do número de componentes do povo[243] — responderia, então, que não tomo aqui esse número senão como exemplo: que as relações de que falo não se medem unicamente pelo número de homens, mas em geral pela quantidade de ação que se combina por múltiplas causas; que, de resto, se, para exprimir-me por meio de palavras, tomo de empréstimo termos à geometria, não ignoro, no entanto, não ter nenhum cabimento a precisão geométrica nas quantidades morais[244].

O Governo é em ponto pequeno o que o corpo político, que o encerra, é em ponto grande. É uma pessoa moral dotada de certas faculdades, ativa como o soberano, passiva como o Estado, e que pode ser decomposta em outras relações semelhantes, donde, por conseqüência, nasce uma proporção nova e desta, uma outra ainda, de

[240] Dir-se-ia que, segundo certos dados da sociologia moderna, o crescimento quantitativo duma sociedade acarreta maior generalização de valores, idéias e hábitos de vida. Rousseau, contudo, interessa-se pela tendência das grandes sociedades a consentir na formação de grupos internos, isto é, a complicar sua estrutura, como dizem os sociólogos. Não só o fato é verdadeiro, como ainda interessa diretamente ao problema central da política de Rousseau, que busca a melhor maneira de prevenir ou, pelo menos, mitigar a desigualdade. (N. de L. G. M.)

[241] Ou melhor: à relação das forças internas, pois do jogo entre o poder do soberano, Estado e Governo depende o domínio do Governo sobre os súditos, e o do soberano sobre o Governo. Essa relação não é arbitrária, mas decorre da natureza social, como se afirma no parágrafo seguinte. (N. de L. G. M.)

[242] Nota de G. Beaulavon: "A razão ou relação dupla é a que resulta da multiplicação de duas relações iguais, cada uma das quais se chama relação ou razão simples". (Aritmética de Bezout, citada por Brunel, na *Revista de História Literária da França*, julho de 1904.) Portanto, dado que $\frac{S}{G} = \frac{G}{E}$, sendo E = 1, multiplicando temos $\frac{SG}{G}$. Logo, a população de um Estado basta para determinar a forma de seu governo. (N. de L. G. M.)

[243] "Efetivamente, fazendo-se S = 10 000 e E = 1, teremos G = $\sqrt{10\,000}$." (G. Beaulavon.) Importa acrescentar que, neste passo, Rousseau começa a dar-se conta do ponto a que poderia levá-lo o paralelo matemático e reage a esse hipotético mas provável ridículo, opondo-se a qualquer exagero. (N. de L. G. M.)

[244] Todo esse parágrafo, que poderá resultar duma segunda revisão da primitiva explanação pseudomatemática, praticamente a anula no que tem de abstrata e de pretensamente exata. O Rousseau moralista reassume seus direitos. (N. de L. G. M.)

acordo com a ordem dos tribunais[245], até que se alcance um termo médio indivisível, isto é, um único chefe ou magistrado supremo, que pode ser representado, no centro dessa progressão, como a unidade entre a série das frações e a dos números[246].

Sem nos embaraçarmos nessa multiplicação de termos[247], contentemo-nos em considerar o Governo como um novo corpo no Estado, distinto do povo e do soberano, e intermediário entre um e outro.

Há uma diferença essencial entre esses dois corpos: o Estado existe por si mesmo e o Governo só existe pelo soberano. Desse modo, a vontade dominante do príncipe só é, ou deveria ser, a vontade geral ou a Lei, e sua força não é senão a força pública nele concentrada: desde que deseje derivar de si mesmo qualquer ato absoluto e independente, começa a afrouxar-se a ligação do todo. Enfim, se porventura tivesse o príncipe uma vontade particular mais ativa do que a do soberano e, para obedecer a essa vontade particular, se utilizasse da força pública de que dispõe, de modo que se teriam, por assim dizer, dois soberanos, um de direito e outro de fato, imediatamente a união social desapareceria e dissolver-se-ia o corpo político[248].

No entanto, para que o corpo do Governo tenha uma existência, uma vida real que o distinga do corpo do Estado; para que todos os seus membros possam agir concertadamente e possa ele atender ao fim para o qual é instituído, é-lhe necessário um *eu* particular, uma sensibilidade comum a seus membros, uma força, uma vontade própria que busque a sua conservação. Essa existência particular supõe assembléias, conselhos, um poder de deliberar e de resolver, direitos, títulos, privilégios pertencendo exclusivamente ao príncipe e que tornam a condição do magistrado mais digna na propor-

[245] "O corpo de magistrados decompõe-se, com efeito, em um grande número de grupos ou de tribunais subordinados uns aos outros, cada um deles recebendo do alto uma determinada porção de poder que aplica abaixo. O mesmo simbolismo matemático poderia, pois, aplicar-se a essas relações múltiplas e complexas, podendo-se escrever: $\frac{G}{G} = \frac{G'}{E}$, $\frac{G'}{G''} = \frac{G''}{E}$, etc." (G. Beaulavon.) (N. de L. G. M.)

[246] "Se considerarmos o poder executivo como concentrado num único magistrado supremo, G = 1, teremos, em lugar das relações $\frac{S}{G}$ e $\frac{G}{E}$, as relações $\frac{S}{1}$ e $\frac{1}{E}$. Essas relações seriam iguais se o povo não tivesse senão um cidadão, pois então seria S = 1 e, conseqüentemente, E = 1. Mas, à medida que aumenta o número de cidadãos e, por isso, cresce a potência do príncipe, cada súdito toma à potência do príncipe uma fração tanto menor. Num Estado de dois cidadãos, $\frac{2}{1}$ exprimiria a relação numérica entre soberano e príncipe, e $\frac{1}{2}$ a relação entre príncipe e súditos. Se *S* assume sucessivamente os valores 3, 10 000, etc., teremos $\frac{3}{1}$ e $\frac{1}{3}$, $\frac{10\,000}{1}$ e $\frac{1}{10\,000}$, etc. As duas relações de nossa primitiva proporção afastam-se, pois, mais e mais uma da outra, como a série dos números inteiros e a série dos números fracionários, enquanto o príncipe permanece igual à unidade." (G. Beaulavon.) (N. de L. G. M.)

[247] Pela segunda vez, Rousseau abandona o paralelo aritmético, voltando a uma linguagem simples e direta para exprimir suas afirmações sobre o mecanismo do Governo no complexo social. (N. de L. G. M.)

[248] Como já sabíamos do artigo sobre a *Economia Política*, embora o governo venha a formar um corpo distinto e, pois, dotado de vontade (particular) própria, nele deve dominar sempre a vontade geral, sob pena de, não sabendo os súditos quando é legítimo (vontade geral) e ilegítimo (vontade particular) o mando governamental, anular-se, por impraticável, o próprio contrato social. (Esse raciocínio continua no parágrafo seguinte.) Além do sentido genérico, a afirmação tem ainda implicações imediatas e concretas, pois o governo dos monarcas do século XVIII caracterizava-se exatamente por uma total confusão da vontade e interesses particulares da pessoa real com os objetivos e o exercício do poder do Estado. A Revolução, enquanto fiel às suas fontes doutrinárias, lutou por estabelecer um Estado totalmente impessoal. (N. de L. G. M.)

ção em que é mais penosa. As dificuldades residem na maneira de ordenar, no todo, esse todo subalterno, de modo que em nada altere a constituição geral, ao fortalecer a sua, e que distinga sempre sua força particular, destinada à própria conservação, da força pública consagrada à conservação do Estado; em uma palavra: que esteja sempre pronto a sacrificar o Governo ao povo, e não o povo ao Governo.

Aliás, embora o corpo artificial[249] do Governo seja a obra de um outro corpo artificial e, de certo modo, não possua senão uma vida emprestada e subordinada, tal não impede que possa agir com maior ou menor vigor ou rapidez, gozar, por assim dizer, de uma saúde mais ou menos robusta. Finalmente, sem distanciar-se diretamente do objetivo de sua instituição, poderá dele afastar-se mais ou menos, de acordo com a maneira pela qual se constituiu.

De todas essas diferenças nascem as várias relações que o Governo deve ter com o corpo do Estado, segundo as relações acidentais e particulares pelas quais esse mesmo Estado é modificado. Freqüentemente, o melhor Governo em si mesmo pode tornar-se o mais vicioso, se suas relações não forem alteradas segundo os defeitos do corpo político ao qual pertence.

[249] ..."artificial" " — a palavra surge para qualificar tanto o corpo do Governo quanto o próprio corpo social. Impõe-se, contudo, lembrar que com esse adjetivo Rousseau não quer significar simplesmente o que é fruto do artifício, da atividade gratuita do homem. Em seu vocabulário, "natural" identifica-se com a natureza primária, psicofisiológica fundamental, do indivíduo humano guiado pelos seus impulsos instintivos e suas necessidades básicas. Em conseqüência, o "artificial", como o "civil" e o "policiado", são termos ligados à esfera de desenvolvimento social do homem, que assim adquire uma linguagem, o pleno desenvolvimento da razão e uma moral — isto é, meios bastantes para comunicar-se e conviver com seus semelhantes. Entre tais meios, inclui-se o contrato social, que é a tomada de consciência de sua condição social e política, e, também, a consciência da necessidade e limites do corpo governamental, elemento funcional que servirá de intermediário prático entre as vontades particulares e a vontade geral. Não se trata, pois, de entidades opostas à natureza a elas "sobrejuntadas" (como equivocadamente julgou Durkheim), mas de decorrências naturais (na acepção moderna do vocábulo) da evolução sofrida pelo homem a partir de sua condição primeira e primária. (N. de L. G. M.)

CAPÍTULO II

Do princípio que constitui as várias formas de governo

A fim de expor a causa geral dessas diferenças, impõe-se distinguir, neste ponto, entre o príncipe e o Governo, como acima o fiz com o Estado e o soberano.

O corpo do magistrado pode compor-se de um maior ou menor número de membros[250]. Já dissemos que a

[250] No último parágrafo do capítulo seguinte, fica esclarecido que, ao falar dos membros do Governo, não se alude aqui a todos os funcionários dos quadros governamentais, mas só aos "magistrados supremos", isto é, àqueles que podem influir nas decisões do Governo, dispondo, pois, de uma parcela do poder executivo. (N. de L. G. M.)

relação entre o soberano e os súditos seria tanto maior quanto mais numeroso fosse o povo e, por analogia evidente, podemos dizer a mesma coisa do Governo em relação aos magistrados.

Ora, a força total do Governo, sendo sempre a do Estado, de modo algum varia. Donde se segue que, quanto mais usar dessa força sobre os seus próprios membros, menos lhe restará dela para agir sobre todo o povo.

Portanto, quanto mais numerosos forem os magistrados, tanto mais fraco será o Governo. Como essa máxima é fundamental, esforcemo-nos por esclarecê-la melhor.

Podemos distinguir na pessoa do magistrado três vontades essencialmente diversas[261]: primeiro, a vontade própria do indivíduo, que não propende senão ao seu proveito particular; segundo, a vontade comum dos magistrados, que se prende unicamente ao benefício do príncipe e pode ser chamada de vontade do corpo, a qual é geral em relação ao Governo e particular em relação ao Estado de que é parte o Governo; em terceiro lugar, a vontade do povo ou a vontade soberana, que é geral tanto em relação ao Estado considerado como um todo quanto em relação ao Governo considerado como parte desse todo.

Numa legislação perfeita, nula deve ser a vontade particular ou individual; muito subordinada, a vontade do corpo[262] própria do Governo, e, conseqüentemente, sempre dominante a vontade geral ou soberana, única regra de todas as outras.

De acordo com a ordem natural, pelo contrário, essas várias vontades tornam-se mais ativas à medida que se concentram. Assim, a vontade geral é sempre a mais fraca, tendo segundo lugar a vontade do corpo, e a vontade particular o primeiro, de modo que no Governo cada membro é primeiramente ele próprio, depois magistrado e depois cidadão. Tal gradação opõe-se inteiramente à exigida pela ordem social[263].

Isto posto, deposite-se todo o Governo nas mãos de um só homem — temos a vontade particular e a vontade do corpo perfeitamente reunidas e esta, conseqüentemente, no mais alto grau de intensidade que possa conhecer.

[261] Mais uma vez se torna patente que, ao cuidar de entes morais que superam as pessoas de seus componentes — é o próprio texto que faz um paralelo entre o corpo político e o corpo governamental —, Rousseau jamais cai no gênero de abstração dos "entes de razão" consagrados pela escolástica, das "entidades metafísicas" acusadas por Comte. Uma vez definida a pessoa coletiva, somos colocados em face de sua realidade concreta e viva. Assim, após a definição do Governo, devemos examinar seu comportamento real nos três planos em que se concretiza como reflexo, respectivamente, da vontade coletiva do todo social, da vontade coletiva do corpo do Governo e da vontade individual de seus componentes. E, da relação entre esses três aspectos duma mesma realidade, resulta o campo de análise que Rousseau chamou de "artifício e jogo da máquina política", considerada em sua ação efetiva de cada dia. (N. de L. G. M.)

[262] A expressão francesa "volonté de corps", como a correlata "esprit de corps", não encontra correspondente exato em português, parecendo conveniente tolerar-se a tradução literal, sobretudo tendo em vista que, no trecho, se distinguem duas vontades coletivas: a do Governo e a vontade geral ou soberana. (N. da T.)

[263] Esses dois parágrafos marcam, claramente, a distância entre o ideal abstrato e absoluto da "legislação perfeita", que recusa qualquer força à vontade particular, e as investidas dessa mesma vontade particular em nome da "ordem natural", ou seja, dos impulsos egoístas da personalidade humana. Novamente, aqui temos uma afirmação teórica e genérica envolvendo críticas à realidade imediata, que continuam as comentadas na nota 248, supra. (N. de L. G. M.)

Ora, como é do grau da vontade que depende o uso da força e que não varie de forma alguma a força absoluta do Governo, segue-se que o mais ativo dos governos é o de um só[254].

Unamos, pelo contrário, o Governo à autoridade legislativa; façamos um príncipe do soberano e tantos magistrados de quantos são os cidadãos, e veremos que a vontade do corpo, confundida com a vontade geral, não terá maior atividade do que esta e deixará à vontade particular toda a sua força. Assim o Governo, sempre com a mesma força absoluta, permanecerá no seu mínimo de força relativa ou de atividade.

Essas relações são incontestáveis e outras considerações ainda mais as confirmam. Verifica-se, por exemplo, que cada magistrado se mostra mais ativo no seu corpo do que cada cidadão no que lhe é próprio, e, conseqüentemente, que a vontade particular tem muito maior influência nos atos do Governo do que nos do soberano, pois cada magistrado está quase sempre encarregado de alguma função do Governo, enquanto cada cidadão, tomado em particular, não detém qualquer função da soberania. Aliás, quanto mais o Estado se estende, tanto mais aumenta sua força real, conquanto não aumente em função da extensão; o Estado permanecendo, porém, o mesmo, aos magistrados agrada o multiplicarem-se e o Governo não adquire com isso maior força real, porque tal força é a do Estado, cuja medida é sempre igual. Eis como a força relativa ou a atividade do Governo diminui, sem que possa aumentar sua força absoluta ou real.

Certo, ainda, que o expediente dos negócios se torna mais lento à medida que mais pessoas são encarregadas dele; que, concedendo-se muito à prudência, não se dá o bastante à fortuna; que se deixa fugir a ocasião e que, à força de deliberar-se, se perde o fruto da deliberação.

Acabo de provar que o Governo se enfraquece à medida que os magistrados se multiplicam, e provei, mais acima, que, quanto mais numeroso for o povo, tanto mais a força repressora deverá aumentar. Segue-se que a relação entre magistrados e Governo deve ser o inverso da relação entre os súditos e o soberano, ou seja, que quanto mais o Estado crescer, mais o Governo deve contrair-se, de modo que o número de chefes diminua em razão do aumento do povo.

Ademais, só me refiro aqui à força relativa do Governo e não à sua retidão[255], pois, contrariamente, quanto mais numeroso for o magistrado, tanto mais a vontade do corpo se aproximará da vontade geral, enquanto sob um magistrado único essa mesma vontade do corpo não passa de uma vontade particular. Assim se perde de um lado o que se pode ganhar de outro, e a arte do Legislador está em saber fixar

254 Com o reconhecimento da maior atividade dos governos de um só homem, neste ponto se inicia uma série de considerações sobre as várias formas governamentais. Só têm em vista, porém, a "força relativa" do Governo e a extensão numérica do povo, como se verá mais adiante. Cabe pois evitar, em que pese a atitude de certos bons comentaristas, qualquer antecipação do julgamento de Rousseau acerca das diversas formas de governo. (N. de L. G. M.)

255 Como se disse na nota anterior, Rousseau considera apenas uma das faces da questão: a força que fica ao dispor do Governo. Diferente e relevante questão é saber da "retidão" com que se utilizará essa força, ou seja, da sua aplicação segundo a vontade geral. (N. de L. G. M.)

o ponto em que a força e a vontade do Governo, sempre em proporção recíproca, se combinem na relação mais vantajosa para o Estado[256].

[256] Mais uma vez, a análise do caso particular e o julgamento da solução específica que lhe convém fica a cargo do Legislador, aquele instituidor primeiro e desinteressado de que se cuidou no capítulo VII do Livro II. Se já se aproximou a função do Legislador na vida dos povos à do educador na dos indivíduos (cf. François Bouchardy), o paralelo tem todo o cabimento, não só pela semelhança da configuração e função de ambos na doutrina rousseauniana, mas ainda porque, num e noutro caso, Rousseau concede que, no lançar os fundamentos de um comportamento moral, seja individual, seja coletivo, mais vale fiar-se numa intuição altruísta superior do que em normas propostas pelo próprio interessado. Eis por que o final do parágrafo, onde reaparecem certas expressões pseudomatemáticas ("proporção recíproca", "relação mais vantajosa"), não deve ser tomado no rigor do termo, senão como simples alusão aos dois últimos capítulos. (N. de L. G. M.)

CAPÍTULO III

Divisão dos governos

Viu-se, no capítulo precedente, por que se distinguem as várias espécies ou formas de governo segundo o número de membros que as compõem. Resta ver, neste capítulo, como se faz tal divisão.

O soberano, em primeiro lugar, pode confiar o Governo a todo o povo ou à maior parte do povo, de modo que haja mais cidadãos magistrados do que cidadãos simples particulares. Dá-se a essa forma de governo o nome de *democracia*[257].

O soberano pode também confinar o Governo às mãos de um pequeno número, de modo que haja mais simples

Finalmente, pode concentrar todo o Governo nas mãos de um único magistrado do qual todos os outros recebem seu poder. Essa terceira forma é a mais comum e se chama *monarquia* ou Governo real.

Deve-se notar que todas essas formas, ou pelo menos as duas primeiras, são suscetíveis de restrições e de ampliações, e têm até uma latitude bastante grande, porquanto a democracia pode compreender todo o povo ou cidadãos do que magistrados, e esta forma recebe o nome de *aristocracia*[258].
limitar-se à metade. A aristocracia, por

[257] Dificilmente nos dias atuais, quando tanto se recorre a essa palavra, reconhecer-se-á a democracia na fórmula de Rousseau. Antes, contudo, de prosseguirmos no comentário, lembremo-nos de que para Rousseau "todo Governo, para ser legítimo, precisa fundar-se na soberania do povo" — com o que se refaz a consonância entre os princípios do *Contrato* e os conceitos modernos. No interior dessa esfera de legitimidade, que só a soberania popular estabelece, examinam-se agora as formas de governo (que não se confunde com o soberano) para classificá-las segundo o número de membros. Em conseqüência, para Rousseau, *democracia* reassume o sentido que possuía na Antiguidade, quando as assembléias de cidadãos eram convocadas para adotar medidas de nítido caráter governamental. Vaughan tenta encontrar as razões dessa acepção especial no desejo de qualificar como democrático o Governo de Genebra, mas é de ver que, quando aplica o termo à república genebrina, nosso autor o emprega com diferente sentido, pois de forma alguma os "magistrados" eram ali mais numerosos do que os simples cidadãos. Ademais, no Livro II teremos acusada a usurpação praticada pelo "Pequeno Conselho". (N. de L. G. M.)

[258] Nesse tipo, preferivelmente, deveríamos classificar as democracias modernas, porquanto Rousseau não atribui necessariamente ao "pequeno número" qualquer virtude de sangue (v. cap. V), nem exclui essa forma do princípio de que o soberano continua sendo o povo. Ora, na democracia moderna o povo soberano escolhe um pequeno número de governantes aos quais confia a função dos magistrados. (N. de L. G. M.)

sua vez, da metade do corpo pode contrair-se indeterminadamente até o menor número. A própria realeza é suscetível de certa partilha. Esparta, por sua constituição, teve constantemente dois reis e viram-se no império romano até oito imperadores reinando ao mesmo tempo, sem que se pudesse dizer que o império estivesse dividido. Assim, há um ponto em que cada forma de governo se confunde com a seguinte e vê-se que, sob três denominações, o Governo é, na realidade, suscetível de tantas formas diferentes quantos cidadãos possua o Estado.

Mais ainda: esse mesmo Governo, podendo em certos aspectos subdividir-se em outras partes, uma administrada de uma maneira e outra por outro modo, dessas três formas combinadas pode resultar uma multidão de formas mistas, cada uma das quais é multiplicável por todas as formas simples.

Em todos os tempos, discutiu-se muito sobre a melhor forma de governo, sem considerar-se que cada uma delas é a melhor em certos casos e a pior em outros.

Se, nos vários Estados, o número de magistrados superiores[259] deve estar em razão inversa à do número de cidadãos, concluí-se daí que em geral o Governo democrático convém aos Estados pequenos, o aristocrático aos médios e o monárquico aos grandes. Essa regra provém diretamente do princípio[260]. Como, porém, ponderar a multidão de circunstâncias que podem engendrar exceções?

259 Cf. nota 250. (N. de L. G. M.)

260 Isto é: do princípio da legitimidade do poder (soberano popular) e de suas principais implicações no que respeita à eficácia ("força relativa") da ação governamental, como já se estabeleceu. O mais, são decorrências de cada situação particular. (N. de L. G. M.)

Capítulo IV

Da democracia

Aquele que faz a lei[261] sabe, melhor do que ninguém, como deve ser ela posta em execução e interpretada[262]. Parece, pois, que não se poderia ter uma constituição melhor do que aquela em que o poder executivo estivesse jungido ao legislativo. No entanto, justamente isso torna o Governo insuficiente em certos aspectos, porque as coisas que devem ser distinguidas[263] não o são, porque o príncipe e o soberano, não sendo senão a mesma pessoa, formam por assim dizer um Governo sem Governo.

Não será bom que aquele que faz as leis as execute[264], nem que o corpo do

261 A potência legislativa. (N. de L. G. M.)

262 Interpretar e executar são as duas faces da aplicação da lei, função precípua do executivo. (N. de L. G. M.)

263 Tudo que se relacione com o público e o privado, por isso mesmo deve ser distinguido. Não se trata, ainda, da separação entre os poderes, mas, antes, de bem caracterizar o objeto do exercício desses poderes. (N. de L. G. M.)

264 Também aqui não se cuida, malgrado as aparências, da separação de poderes. Rousseau já a ironizava no capítulo II do Livro II e, se agora afirma como necessária uma distinção entre o legislativo e o executivo, não podemos esquecer que, por esta altura, já temos estabelecido que o legislativo é, de fato, um poder ou, melhor, o próprio poder inalienável e indivisível, enquanto o executivo não passa de uma função, de uma "emanação" da potência. Nessa mesma diferença se funda a necessidade de delegar o executivo, a fim de que nele não se imiscua, desviando-se, o povo, cuja principal tarefa é legislar. (N. de L. G. M.)

povo desvie sua atenção dos desígnios gerais para emprestá-la aos objetivos particulares[265]. Nada mais perigoso que a influência dos interesses privados nos negócios públicos; o abuso da lei pelo Governo é mal menor do que a corrupção do Legislador, conseqüência infalível dos desígnios particulares[266]. Estando, então, o Estado alterado em sua substância, torna-se impossível qualquer reforma[267]. Um povo que jamais abusasse do Governo, também não abusaria da independência; um povo, que sempre governasse bem, não teria necessidade de ser governado[268].

Tomando-se o termo no rigor da acepção, jamais existiu, jamais existirá uma democracia verdadeira[269]. É contra a ordem natural governar o grande número e ser o menor número governado. Não se pode imaginar que permaneça o povo continuamente em assembléia para ocupar-se dos negócios públicos e compreende-se facilmente que não se poderia para isso estabelecer comissões sem mudar a forma de administração[270].

Creio, com efeito, poder estabelecer em princípio que, quando as funções do Governo são divididas por inúmeros tribunais, os menos numerosos adquirem, mais cedo ou mais tarde, a maior autoridade, quando mais não fosse, somente pela facilidade de resolver as questões, que naturalmente a tanto os leva[271].

[265] Rousseau aprendera com Aristóteles (*Política*, l. VI, c. IV) que há cinco espécies de democracia: 1.ª) a que se funda na igualdade de direitos políticos e tem a maioria por regra de legislação; 2.ª) a que distribui a magistratura segundo um censo econômico módico; 3.ª) a que admite à magistratura todos os cidadãos irrepreensíveis, mas deixa que "a lei reine soberana"; 4.ª) nesta, basta ser cidadão, mas ainda impera a lei; 5.ª) em que a condição é a mesma, porém "a soberania passa à multidão que toma lugar à lei", substituindo-a por decretos populares e deixando-se levar por demagogos. Sem dúvida, a classificação aristotélica influi neste capítulo do *Contrato*, porém seria difícil aceitar o estrito paralelismo indicado nos comentários de Halbwachs. De Aristóteles, Rousseau retém, sobretudo, a caracterização dos vícios da democracia. Assim, na frase que anotamos, o povo que "desvia sua atenção dos desígnios gerais para emprestá-la aos objetos particulares" é aquele mesmo povo do texto aristotélico que se põe em lugar da lei, por meio de decretos. (N. de L. G. M.)

[266] Se o governo é entregue a um pequeno número, há o risco de vê-lo abusar da lei em seu interesse privado; se permanece na mão da totalidade dos cidadãos, o mesmo perigo há, mas o mal é muito maior, pois a própria função de fazer leis (e, conseqüentemente, de corrigir os abusos) se compromete. Ora, a função legítima é o princípio fundamental da organização política. (N. de L. G. M.)

[267] Se o governo abusa das leis, impõe-se reformá-las, isto é, fazer novas leis. Mas o legislativo estará impossibilitado de praticar tal reforma sempre que, havendo sofrido influência do governo, já se encontre afastado da vontade geral, corrompido. (N. de L. G. M.)

[268] Um Governo que não abusa da lei sempre está conforme à vontade geral, e um povo sempre submisso à lei dispensa qualquer coerção. Rousseau aponta esses casos extremos como meras hipóteses irrealizáveis, pois o faz contra a evidência da necessidade de um Governo que caracteriza a vida de todos os povos. (N. de L. G. M.)

[269] A democracia pura, integral, não poderá realizar-se na prática, pois as circunstâncias e as contingências acabam sempre por exigir formas "mistas". Tampouco o regime das cidades-estados antigas, até certo ponto inspiradoras da democracia rousseauniana, correspondia à forma ideal, pois a igualdade política só prevalecia no seio do grupo privilegiado dos cidadãos ativos. (N. de L. G. M.)

[270] Se o povo verdadeiramente governa como um todo, nada mais poderá fazer, tornando-se improdutivo. Se delega a função, já aceitou uma forma "mista". (N. de L. G. M.)

[271] É naturalmente mais fácil abusar da lei já feita do que fazer nova lei para corrigir o abuso — eis a clássica vantagem dos governos sem virtude. Beaulavon julga encontrar na frase uma alusão a Genebra, onde o "Conselho Geral" dos cidadãos cedia passo, na prática, à autoridade do "Pequeno Conselho". (N. de L. G. M.)

Além disso, quantas coisas, difíceis de reunir, supõe esse Governo! Em primeiro lugar, um Estado muito pequeno[272], no qual seja fácil reunir o povo e onde cada cidadão possa sem esforço conhecer todos os demais; segundo, uma grande simplicidade de costumes que evite a acumulação de questões e as discussões espinhosas; depois, bastante igualdade entre as classes e as fortunas, sem o que a igualdade não poderia subsistir por muito tempo nos direitos e na autoridade; por fim, pouco ou nada de luxo[273] — pois o luxo ou é o efeito de riquezas ou as torna necessárias; corrompe ao mesmo tempo o rico e o pobre, um pela posse e outro pela cobiça; entrega a pátria à frouxidão e à vaidade; subtrai do Estado todos os cidadãos para subjugá-los uns aos outros, e todos à opinião.

Eis por que um autor célebre[274] estabeleceu a virtude por princípio da república, pois todas essas condições não poderiam subsistir sem ela. Mas, por não haver feito as distinções necessárias, a esse belo espírito freqüentemente faltou justeza e algumas vezes clareza, e não percebeu ele que, a autoridade soberana sendo a mesma em todos os lugares, deve o mesmo princípio vigorar em todo o Estado bem constituído, embora mais ou menos, é verdade, segundo a forma de governo[275].

Acrescentemos que não há forma de governo tão sujeita às guerras civis e às agitações intestinas quanto a forma democrática ou popular, porque não há outra que tenda tão forte e continuamente a mudar de forma, nem que exija mais vigilância e coragem para ser mantida na forma original[276]. É sobretudo nessa constituição que o cidadão deve armar-se de força e constância, e ter presente no coração, todos os dias da vida, o que dizia um palatino virtuoso[277] na dieta da Polônia: *Malo periculosam libertatem quam quietum servitium*[278].

272 Uma velha tradição — de Aristóteles a Montesquieu — só aconselhava a forma democrática aos pequenos povos, suscetíveis de reunir-se em assembléias gerais e com relativamente poucas questões a discutir. (N. de L. G. M.)

273 O tema do luxo, tão em voga no século XVIII, aqui volta a aparecer, mantendo-se Rousseau fiel à posição assumida no primeiro *Discurso*. (N. de L. G. M.)

274 Montesquieu, que no *Do Espírito das Leis* (l. III, c. III) dizia: "Não é preciso muita probidade para que um Governo monárquico ou um Governo despótico se mantenha ou se sustenha. A força da lei em um e, em outro, o braço do príncipe sempre erguido tudo regulam e contêm. Mas num Estado popular precisa-se de um recurso a mais, que é a virtude". Montesquieu, contudo, falara dos Estados tal como existiam, enquanto Rousseau, no *Contrato*, cuida de como legitimamente devem eles organizar-se. Conseqüentemente, a virtude é um princípio sempre necessário. (N. de L. G. M.)

275 Mais uma vez se firma que o *Contrato Social* não é o evangelho da utopia democrática, mas um tratado sobre a essência igualitária do Estado legítimo, seja qual for a sua forma de governo. Essa igualdade essencial, encarada em seus múltiplos aspectos, admite variações de "mais ou menos" no que respeita à política e à condição material, porém mantém-se íntegra enquanto princípio moral. (N. de L. G. M.)

276 Para além do relativismo circunstancial e da dificuldade prática da instalação da democracia, Rousseau denuncia ainda um perigo estrutural que lhe é peculiar: a instabilidade e a fragilidade da forma que, fundada na igualdade política, se revela como de fácil acesso às ambições privadas e, pois, às subversões. (N. de L. G. M.)

277 O palatino da Posnânia, pai do rei da Polônia, Duque da Lorena*. (N. do A.)

* Palatinados eram as antigas províncias da Polônia, e palatinos os seus governantes. Vaughan anota que a mesma máxima foi repetida pelo próprio rei da Polônia, Estanislau Leczinski: "É preciso optar, e os que não podem suportar o trabalho só terão de buscar o repouso na servidão". (N. de L. G. M.)

278 "Prefiro a liberdade perigosa à tranqüila servidão." (N. de L. G. M.)

Se existisse um povo de deuses, governar-se-ia democraticamente. Governo tão perfeito não convém aos homens[279].

[279] Novamente Rousseau alude à democracia integral, pura. (N. de L. G. M.)

Capítulo V

Da aristocracia

Temos aqui duas pessoas morais bem distintas, a saber: o Governo e o soberano, e, conseqüentemente, duas vontades gerais[280], uma relativa a todos os cidadãos e a outra unicamente aos membros da administração. Eis por que o Governo, ainda que possa regulamentar sua polícia interior como mais lhe agradar, jamais poderá falar ao povo a não ser em nome do soberano, isto é, em nome do próprio povo, o que nunca deve ser esquecido[281].

As primeiras sociedades se governaram aristocraticamente. Os chefes de família deliberavam entre si sobre os assuntos públicos. Os moços cediam sem relutância à autoridade da experiência. Daí os nomes de *padres, anciães, senado* e *gerontes*[282]. Os selvagens da América setentrional ainda hoje se governam assim e são muito bem governados[283].

À medida, porém, que a desigualdade da instituição prevaleceu sobre a desigualdade natural, a riqueza ou o poder[284] foram preferidos à idade, e a aristocracia tornou-se eletiva. Por fim, sendo o poder transmitido com os bens dos pais aos filhos, tornando patrícias as famílias, tornou hereditário o Governo e houve senadores com vinte anos.

Há, pois, três espécies de aristocracia: natural, eletiva e hereditária. A primeira só convém a povos simples; a terceira é o pior de todos os governos. A segunda, o melhor Governo, é a aristocracia propriamente dita[285].

[280] A vontade geral propriamente dita, global e interessando a toda a coletividade, e a vontade geral interior ao grupo governamental que, geral em face da vontade particular de cada magistrado, será particular em face da vontade geral propriamente dita. (N. de L. G. M.)

[281] Impõe-se, neste trecho, manter bem explícita a relatividade de certos termos que figuram no *Contrato* e que ainda hoje estão em uso corrente, porém com diversa acepção. Assim, ao longo dos últimos capítulos, tornou-se patente que o conceito de Governo "legítimo" ("republicano") de Rousseau se aproxima muito do que atualmente chamamos de Governo "democrático", isto é, fundado na vontade popular. Assim, a aristocracia será agora julgada em razão desse princípio fundamental, que jamais confunde a soberania com esta ou aquela composição do corpo governamental. (N. de L. G. M.)

[282] Todos esses termos, etimologicamente, ligam-se à idéia de "mais velhos". (N. de L. G. M.)

[283] Já sabemos que as informações sobre os povos primitivos americanos, que corriam no século XVIII, não eram, nem podiam ser exatas. Não se tomará, portanto, ao pé da letra essa afirmação de Rousseau sobre as aristocracias selvagens, mas cabe registrar que, de fato, as classes de idade mais avançada possuíam, nessas sociedades primitivas, funções de predomínio. Também a afirmação, pouco mais acima, acerca das sociedades arcaicas pode, em sentido muito geral, ser tida como aceitável. (N. de L. G. M.)

[284] É claro que entre os antigos a palavra *optimates* não queria dizer os melhores, porém os mais potentes. (N. do A.)

[285] Assim se desfazem várias falsas interpretações do *Contrato Social*. Em primeiro lugar, sobre o sentido democrático, essencial e não formal, do pensamento de Rousseau, que, jamais se apartando do princípio republicano (v. nota 281, supra), não hesita em favorecer a forma aristocrática eletiva. Depois, sobre a

sê-lo por eleição[287], meio pelo qual a probidade, as luzes e a experiência e todos os outros motivos de preferência e de estima pública constituem outras novas garantias de que se será governado sabiamente.

Além disso, as assembléias reúnem-se mais comodamente; os negócios melhor se discutem e se executam com mais ordem e presteza; o crédito do Estado mais bem se firma no estrangeiro por intermédio de senadores veneráveis do que por uma multidão desconhecida ou desprezada.

Em uma palavra, a melhor ordem e a mais natural é que os mais doutos governem a multidão, quando se tem certeza de que o fazem visando o benefício dela e não o seu. Não se deve multiplicar em vão os recursos, nem fazer com vinte mil homens o que cem homens escolhidos podem fazer ainda melhor. É preciso notar, porém, que o interesse do corpo[288], neste caso, começa a enfraquecer a direção da força pública segundo a regra da vontade geral, e que uma outra propensão inevitável rouba às leis uma parte do poder executivo.

Tomando-se em consideração as conveniências particulares, não é preciso nem um Estado tão pequeno, nem um povo tão simples e tão reto para que a execução das leis, como numa boa democracia, suceda imediatamente à vontade pública. Não convém, igualmente, uma nação tão grande que os chefes, distribuídos para governá-la, possam, cada um em seu departamento, fazer-se passar pelo soberano e começar a tornar-se independentes para, por fim, chegar a ser os senhores[289].

Mas, se a aristocracia exige algumas virtudes menos que o Governo popular, exige ainda outras que lhe são próprias, como a moderação entre os ricos e o contentamento entre os pobres, pois parece que nela estaria deslocada uma igualdade rigorosa, que nem em Esparta foi observada.

De resto, se essa forma compreende

285 Assim se desfazem várias falsas interpretações do *Contrato Social*. Em primeiro lugar, sobre o sentido democrático, essencial e não formal, do pensamento de Rousseau, que, jamais se apartando do princípio republicano (v. nota 281, supra), não hesita em favorecer a forma aristocrática eletiva. Depois, sobre a interpretação excessivamente estrita que Halbwachs, contra Beaulavon, deu ao conceito de aristocracia em Rousseau, que aquele autor julga limitado a uma escolha no interior de uma casta ou classe privilegiada, quando em verdade o *Contrato* distingue explicitamente entre a aristocracia "natural" (de idade), a hereditária (classe ou casta) e a puramente eletiva, reservando a esta última a categoria de "aristocracia propriamente dita". Conseqüentemente, razão assiste a Beaulavon para considerar aristocrático, no sentido rousseauniano, o Governo parlamentar de gabinete praticado em França. Afinal, podemos estender essa observação a todos os governos hoje por nós considerados "democráticos", como acima notamos, pois, presidencialista, parlamentarista ou monarquista, neles impera a regra da escolha eleitoral de alguns para exercer o Governo. (N. de L. G. M.)

286 Isto é, potencialmente são magistrados, faltando apenas realizar-se tal capacidade latente, o que pode suscitar as comoções intestinas acusadas no capítulo anterior, enquanto na aristocracia propriamente dita consagra-se a eleição como única regra de ascensão. (N. de L. G. M.)

287 É muito importante regulamentar pelas leis a forma de eleição dos magistrados, pois, abandonando a à vontade do príncipe, não se pode evitar cair na aristocracia hereditária, como aconteceu às repúblicas de Veneza e de Berna. Assim, a primeira é, há muito tempo, um Estado em dissolução, e a segunda só se mantém, contudo, devido à extrema sabedoria de seu senado: é uma exceção muito honrosa, mas muito perigosa. (N. do A.)

288 Do pequeno corpo composto pelos governantes. (N. de L. G. M.)

289 Espalhados pelo território, os governantes não se contrastam reciprocamente e, não havendo vontade geral do Governo, cada qual passa a usar do poder em interesse próprio. (N. de L. G. M.)

certa desigualdade de fortuna é porque, em geral, a administração dos negócios públicos se encontra confiada àqueles que podem consagrar-lhes todo o seu tempo, mas não, como pretendia Aristóteles, para que os ricos acabem sempre preferidos[290]. É conveniente, pelo contrário, que uma escolha oposta ensine algumas vezes ao povo que há, no mérito dos homens, motivos de preferência mais importantes do que a riqueza.

[290] As definições da *Política* (l. VI, c. V e VI) não autorizam a confusão de Rousseau, pois Aristóteles distinguia a aristocracia pela virtude, a oligarquia pela riqueza e a democracia pela liberdade. Mesmo cuidando de formas intermediárias de governo, qualifica como aristocráticos "os sistemas em que os magistrados são escolhidos segundo o mérito ou segundo a riqueza". (N. de L. G. M.)

Capítulo VI

Da monarquia

Consideramos, até aqui, o príncipe como uma pessoa moral e coletiva, unida pela força das leis e depositária, no Estado, do poder executivo. Temos agora de considerar esse poder reunido nas mãos de uma pessoa natural, de um homem real, o único que tem o direito de dispor dele segundo as leis. É o que se chama um monarca ou um rei[291].

Exatamente ao contrário das outras administrações, nas quais um ser coletivo[292] representa um indivíduo, nesta um indivíduo representa[293] um ser coletivo, de modo que a unidade moral, que constitui o príncipe, é ao mesmo tempo uma unidade física, na qual todas as faculdades, que a lei com tamanho esforço reúne no outro, se encontram naturalmente reunidas.

Assim, a vontade do povo, a vontade do príncipe, a força pública do Estado e a força particular do Governo, correspondem todas ao mesmo móvel; todos os recursos da máquina estão na mesma mão, tudo se dirige para o mesmo objetivo; não há movimentos opostos que se anulem reciprocamente e não se pode imaginar qualquer espécie de constituição na qual um menor esforço produza ação mais considerável. Arquimedes, sentado tranqüilamente à beira da água e fazendo, sem trabalho, um grande navio navegar, dá-me a impressão de um monarca hábil governando, de seu gabinete, vastos Estados e fazendo tudo mover-se, embora parecendo imóvel.

Se não existe, porém, um Governo que possua mais vigor, não há absolutamente outro em que a vontade particular disponha de mais império e mais

[291] Este capítulo atesta a admirável retidão intelectual de Rousseau, que, pessoalmente adverso ao regime monárquico, aceita-o, teoricamente ao menos, como uma das formas possíveis de governo legítimo. Há uma "monarquia republicana". De outra parte, embora coagido pelas contingências políticas de sua posição de estrangeiro tolerado pelo rei de França, e isso numa época em que guardar as conveniências não era questão apenas de cortesia e conforto mas principalmente de segurança e sobrevivência, Rousseau acusa todos os vícios da monarquia desligada da vontade popular, ou seja, das monarquias de então e, também, daquela sob cujo poder vivia. (N. de L. G. M.)

[292] Mais exatamente: uma pessoa moral, um ente coletivo. (N. de L. G. M.)

[293] "Representa", nesta frase, equivale a "agir como", pois para Rousseau a soberania é instransferível e não admite representantes. O rei, como os corpos de magistrados, apenas exerce a potência executiva que lhe confia o soberano. (N. de L. G. M.)

facilmente domine as outras: é verdade que tudo se movimenta para o mesmo fim, mas esse objetivo não é o da felicidade pública, e a própria força da administração volta-se continuamente contra o Estado[294].

Os reis querem ser absolutos e, a distância, gritam-lhes que o melhor meio de sê-lo é fazer-se amar por seus povos[295]. Essa máxima é muito bonita e mesmo, em certos aspectos, muito verdadeira: infelizmente, porém, sempre mofarão dela nas cortes. Sem dúvida, o poder que se origina do amor dos povos é o maior dos poderes, mas é precário e condicional; os príncipes jamais se contentarão com ele. Os melhores reis querem ser maus, caso lhes agrade, sem deixar de ser os senhores. Será grato a um pregador político dizer-lhes que, sendo sua força a do povo, seu maior interesse estará em ser o povo florescente, numeroso, temível; eles sabem muito bem que isso não é verdade. O seu interesse pessoal estará principalmente em ser o povo fraco, miserável, e nunca possa oferecer-lhes resistência. Creio que, supondo-se os súditos sempre perfeitamente submissos, o interesse do príncipe seria então que o povo se tornasse potente a fim de que essa força, sendo a sua, o tornasse temível aos vizinhos, mas como tal interesse só é secundário e subordinado, e como as duas suposições se mostram incompatíveis, parece natural que os príncipes sempre prefiram a máxima que lhes seja mais imediatamente útil[296]. É o que Samuel expôs vigorosamente aos hebreus[297]; é o que Maquiavel fez ver com evidência. Fingindo dar lições aos reis, deu-as, grandes, aos povos. O *Príncipe* de Maquiavel é o livro dos republicanos[298].

Pelas relações gerais, achamos que a

294 Ou seja: contra todos os componentes do corpo político. (N. de L. G. M.)

295 Disposto a admitir a possibilidade de erigir-se um Governo monárquico sobre a vontade popular, Rousseau não ignora a realidade: os reis que conhece não só querem, mas já conseguiram tornar-se absolutos, enquanto os teóricos da política, ao invés de condenar essa aberração, procuram disfarçá-la com argumentos e conselhos tão descabidos quanto inócuos. (N. de L. G. M.)

296 Um povo submisso não pode ser poderoso, eis onde se chocam as "suposições incompatíveis" e onde começa a "natural" preferência dos reis pela submissão. (N. de L. G. M.)

297 A Bíblia conta (Samuel, VIII, 10-18) como, sentindo-se velho e ouvindo o povo reclamar um rei, Samuel anunciou-lhe que esse governante dominaria os filhos, escravizaria os pais, tomaria as filhas, apropriar-se ia dos campos e das vinhas, mas que contra ele nenhuma grita seria ouvida pelo Senhor, "porque vós mesmos pedistes um rei". Rousseau provavelmente conhecia a passagem por intermédio de Algernon Sidney, que a comenta no *Discurso sobre o Governo* (c. III, 3). (N. de L. G. M.)

298 Maquiavel era um homem honesto e um bom cidadão; ligado, porém, à Casa dos Médicis, foi forçado, durante a opressão de sua pátria, a disfarçar seu amor à liberdade. A escolha de seu execrável herói por si só manifesta suficientemente sua intenção secreta; a oposição entre as máximas de seu livro sobre *O Príncipe* e a dos *Discursos sobre Tito Lívio* e de sua *História de Florença* demonstra ainda que esse profundo político só teve até hoje leitores superficiais ou corrompidos. A corte de Roma proibiu severamente seu livro; ela é, creio firmemente, a mais bem pintada por ele*. (N. do A.)

* Esse juízo sobre Maquiavel desencadeou uma controvérsia entre os comentadores do *Contrato*. Enquanto alguns, como Beaulavon, acreditam que assim Rousseau apenas aderiu a um ponto de vista então generalizado e adotado também por Diderot na *Enciclopédia*, porém hoje inteiramente ultrapassado, outros sustentam que os contrastes entre o *Príncipe* e as *Décadas* autorizam um exame mais profundo da matéria, como desejam Halbwachs e Vaughan. Certo é que Rousseau desejou ver no realismo brutal do *Príncipe* uma advertência aos homens livres, como diz em sua nota, que, por sinal, só apareceu na edição de 1782, tomando-a o editor ao manuscrito de Neuchâtel, como se quisesse desfazer interpretações capciosas. (N. de L. G. M.)

monarquia só convém aos grandes Estados e, ao examiná-la em si mesma, chegamos à mesma conclusão. Mais numerosa é a administração pública, e mais diminui e se aproxima da igualdade a relação entre o príncipe e os súditos, de modo que essa relação é um, ou a própria igualdade, na democracia[299]. Essa mesma relação aumenta à medida que o Governo se contrai e chega ao máximo quando o Governo está nas mãos de um só. Há, então, uma grande distância entre o príncipe e o povo, e falta coesão ao Estado. Para constituí-la, necessitam-se, pois, ordens intermediárias; precisa-se dos príncipes, dos grandes, da nobreza para desempenhá-las[300]. Ora, nada disso convém a um Estado pequeno, que todos esses graus arruínam.

É difícil, porém, que um grande Estado seja bem governado e, mais ainda, que o seja por um único homem. Todos sabemos, ainda, o que acontece quando os reis designam substitutos seus.

Um defeito essencial e inevitável, que sempre colocará o Governo monárquico abaixo do republicano[301], é que neste o voto público quase sempre eleva aos primeiros postos homens esclarecidos e capazes, que os preenchem com honra, enquanto os que surgem nas monarquias não passam, comumente, de pequenos trapalhões, pequenos intrigantes, cujos pequenos talentos, que nas cortes facilitam o acesso aos grandes postos, só servem para mostrar ao público, assim que ascendem, sua inépcia. O povo se engana muito menos nessa escolha do que o príncipe, e um homem de verdadeiro mérito é tão raro no ministério, quanto um idiota à testa de um governo republicano. Por isso, quando por qualquer acaso feliz um desses homens nascidos para o Governo toma o timão dos negócios numa monarquia quase arruinada por esses grupos de soberbos administradores, fica-se espantado com os recursos que encontra e isso marca época no país[302].

Para que pudesse um Estado monárquico ser bem governado, seria preciso que seu tamanho ou sua extensão[303] se medisse pelas faculdades de quem governa[304]. É mais fácil conquistar do que reger. Usando-se uma alavanca adequada, com um dedo pode-se abalar o mundo, mas para sustentá-lo são necessários os ombros de Hércules. Por pouco vasto que seja um Estado, o príncipe é sempre muito pequeno. Quando acontece, pelo contrário, que o Estado é muito pequeno para seu chefe[305], o que é bastante raro, ainda

[299] Tardia repercussão das comparações pseudomatemáticas do capítulo inicial deste livro, "relação" aqui significa a diferença, a distância entre os dois termos da relação. (N. de L. G. M.)

[300] A crítica é frontal: Rousseau acusa o parasitismo cortesão. (N. de L. G. M.)

[301] Ou melhor: o Governo monárquico de fato se coloca abaixo de qualquer Governo legítimo, inclusive a "monarquia republicana". (N. de L. G. M.)

[302] Todo esse parágrafo, que foi acrescentado ao texto quando já se achava no prelo do editor Rey (carta de 6 de junho de 1762), tinha por objetivo render homenagem a Choiseul. O efeito foi, contudo, deplorável, pois Choiseul reconheceu-se na acusação generalizada dos ministros ineptos e não na exceção para ele aberta, como contam as *Confissões* (II parte, Livro IX). Mais tarde, Rousseau suspeitaria de encontrar-se Choiseul entre os que o perseguiam. De sua parte, Voltaire não perdeu a ocasião de condenar *(Idéias Republicanas,* § XXXIV) o "amontoado indecente de pequenas antíteses cínicas" que julgou encontrar nesta passagem do *Contrato*, assim cuidando de seu bom conceito junto aos poderosos. (N. de L. G. M.)

[303] Ou seja: de sua população ou território. (N. de L. G. M.)

[304] Há, nas seguintes considerações, clara repercussão da *Polissinodia* de Saint-Pierre. (N. de L. G. M.)

[305] Vaughan aqui pressente uma alusão a Frederico da Prússia. (N. de L. G. M.)

assim será mal governado porque o chefe, atendendo sempre à amplidão de suas vistas, esquece o interesse dos povos e não os torna menos infelizes, por abusar dos talentos que possui em demasia, do que um chefe limitado, pela ausência dos que lhe faltam. Seria preciso, por assim dizer, que um reino se expandisse ou se comprimisse em cada reinado, de acordo com a capacidade do príncipe, enquanto, tendo os talentos do senado medidas mais fixas, pode o Estado guardar limites constantes e a administração não ir menos bem.

O inconveniente mais notável do Governo de um só é o defeito determinado pela freqüente sucessão que, nos dois outros, forma uma ligação ininterrupta[306]. Morto um rei, torna-se necessário outro. As eleições deixam intervalos perigosos, são tumultuosas e, a menos que os cidadãos disponham de um desinteresse e de uma integridade que esse Governo em absoluto não comporta, metem-se nisso o facciosismo e a corrupção. É difícil que aquele a quem o Estado se vendeu por sua vez não o venda e não se indenize, à custa dos fracos, do dinheiro que lhe extorquiram os poderosos. Numa tal administração, cedo ou tarde tudo se torna venal e a paz, de que então se goza sob os reis, é pior do que a desordem dos interregnos.

Que se fez para prevenir esses males? Em certas famílias, tornaram-se hereditárias as coroas e estabeleceu-se uma ordem de sucessão que previne qualquer disputa capaz de surgir com a morte dos reis. Isso quer dizer que, substituindo o inconveniente das eleições pelo das regências, se preferiu uma tranqüilidade aparente a uma administração sábia e mais se desejou o risco de aceitar como chefes crianças, monstros e imbecis, a ter de discutir sobre a escolha de bons reis. Não se considerou que, expondo-se assim aos riscos da alternativa, tornam-se todas as oportunidades adversas. Palavras muito sensatas foram as do jovem Dionísio, a quem o pai, ao reprovar-lhe uma ação vergonhosa, dizia: "Dei-te o exemplo disso?" "Ah!", respondeu o filho, "vosso pai não era rei."

Tudo concorre para privar de justiça e de razão um homem elevado à posição de comandar os demais. Diz-se que é muito trabalhoso ensinar aos jovens príncipes a arte de reinar; não parece trazer-lhes proveito tal educação. Seria melhor começar por ensinar-lhes a arte de obedecer. Os maiores reis que a História celebra não foram educados para reinar; é uma ciência que nunca se possui menos do que depois de tê-la aprendido demais, e que melhor se adquire obedecendo do que comandando. *"Nam utilissimus idem ac brevissimus bonarum malarunque rerum delectus, cogitare quid aut nolueris sub alio principe, aut volueris*[307]*."*

Uma conseqüência dessa falta de coerência é a inconstância do Governo real que, dirigindo-se às vezes num sentido e logo depois em outro, segundo o caráter do príncipe que reina ou das pessoas que reinam por ele, não pode manter por muito tempo um objetivo fixo nem uma conduta conseqüente. Essa variação leva o Estado a

306 Depois de examinar os defeitos da monarquia em razão do espaço, Rousseau os considera no tempo. Desde logo, deixa patente uma grave restrição: se a aristocracia, com ser eletiva, tornava-se o melhor dos governos, à monarquia nada aproveita o sufrágio de escolha. (N. de L. G. M.)

307 Nessa sentença, Tácito reproduz o conselho de Galba a Pisão, quando o adotou: "O melhor e mais rápido meio de distinguir o bem do mal está em perguntares a ti mesmo o que quererias ou não quererias sob outro rei que não tu". (N. de L. G. M.)

saltar sempre de uma máxima para outra, de um para outro projeto, o que não acontece nos outros governos em que o príncipe é sempre o mesmo. Vê-se, também, que se, em geral, há mais astúcia numa corte, há mais sabedoria num senado, e que as repúblicas alcançam seus fins por vias mais constantes e mais freqüentadas, enquanto cada revolução no ministério produz outra no Estado — a máxima comum a todos os ministros e a quase todos os reis é de tomar em todos os assuntos posição contrária à de seu predecessor.

Dessa mesma incoerência se extrai ainda a solução de um sofisma muito familiar aos políticos reais[308] — não somente comparar o governo civil ao governo doméstico e o príncipe ao pai da família, erro já refutado[309], mas ainda conferir a esse magistrado todas as virtudes de que terá necessidade e sempre supor que o príncipe é tal qual devera ser. Baseando-se nessa suposição, o Governo real é evidentemente preferível a qualquer outro porque é incontestavelmente o mais forte e, para ser também o melhor, não lhe falta senão uma vontade de corpo mais de acordo com a vontade geral.

Mas, se o rei, como diz Platão[310], é por natureza uma pessoa muito rara, quantas vezes a natureza e a sorte concorrerão para coroá-lo? E, ainda, se a educação real corrompe necessariamente aqueles que a recebem, que se deve esperar de um séqüito de homens educados para reinar? É, pois, querer iludir-se, confundir o Governo real com o de um bom rei. Para ver o que é esse Governo em si mesmo, impõe-se observá-lo quando os príncipes são tacanhos ou maus, pois chegarão assim ao trono ou o trono assim os tornará.

Essas dificuldades não escaparam a nossos autores, mas eles em absoluto não se embaraçaram com elas. O remédio, dizem eles, é obedecer sem murmurar. Deus dá os maus reis em sua cólera e devemos suportá-los como castigos do céu[311]. Sem dúvida, tal discurso é edificante, mas não sei se não conviria mais num púlpito do que num livro de política. Que dizer de um médico que promete milagres, mas cuja arte se limita a exortar seu doente à paciência? Sabemos muito bem que devemos agüentar um mau Governo quando o temos; a questão está em encontrar um bom.

[308] A incoerência é a falta de continuidade entre os reis hereditários que se sucedem; o sofisma, que virá a seguir, está em tomar-se como virtudes do Governo monárquico as qualidades de um rei perfeito. (N. de L. G. M.)

[309] V. parte inicial do *Contrato*, principalmente l. I, c. II. (N. de L. G. M.)

[310] In *Civili**. (N. do A.)

* Trata-se novamente do *Político*, aqui chamado de "Civilis". (N. de L. G. M.)

[311] Alusão direta a Bossuet, cuja *Política Extraída das Santas Escrituras* não só defendia o poder absoluto dos reis ("contra sua autoridade só pode haver remédio em sua autoridade") que derivaria da natureza mesma de sua função ("o príncipe é, por seu cargo, o par do povo") e que estaria submetido ao poder diretivo, mas não ao poder coativo das leis (lei IV, art. I, proposições II, III e IV), como ainda se valia do "Dai a César o que é de César" para justificar a completa obediência dos súditos (l. VI, art. II, proposição inicial). Rousseau, porém, tinha um objetivo mais próximo e imediato na condenação, por autoridades católicas, de seus livros. Christophe de Beaumont, arcebispo de Paris, condenando o *Emílio*, escreve um *Mandamento* no qual assegura que até os piores tiranos, como Nero e Domiciano, "que preferiram ser a maldição da terra ao invés de ser os pais de seus povos, não respondiam senão perante Deus pelo abuso de seu poder". (N. de L. G. M.)

CAPÍTULO VII

Dos governos mistos

Falando-se com propriedade, não há Governo simples. É preciso que um chefe único tenha magistrados subalternos; é necessário que um Governo popular tenha um chefe. Assim, na divisão do poder executivo, há sempre uma gradação do maior número ao menor, com a diferença de que às vezes o grande número depende do pequeno e outras vezes o pequeno do grande[312].

Em certos casos há divisão igual, seja quando as partes constitutivas se encontram em dependência mútua, como no Governo da Inglaterra[313], seja quando a autoridade de cada parte é independente, mas imperfeita, como na Polônia[314]. Esta última forma é má, por não existir nenhuma unidade no Governo e por faltar coesão ao Estado.

Qual será melhor — um Governo simples ou um Governo misto[315]? É uma questão muito debatida entre os políticos e à qual é preciso dar-se a mesma resposta que já dei, mais atrás, acerca de todas as formas de governo[316].

O Governo simples é o melhor em si mesmo, pela única razão de ser simples. Mas, quando o poder executivo não depende suficientemente do legislativo, isto é, quando há mais relação entre o príncipe e o soberano do que entre o povo e o príncipe[317], precisa-se remediar essa falta de proporção dividindo o Governo, pois, então, todas as suas partes não têm menos autoridade sobre os súditos e sua divisão as torna, quando juntas, menos fortes contra o soberano.

Previne-se ainda o mesmo inconveniente estabelecendo magistrados intermediários que, deixando íntegro o Governo, servem unicamente para equilibrar os dois poderes e para man-

[312] Na prática teríamos, por exemplo, um ministério subordinado ao chefe do executivo (grande número submetido ao pequeno) ou um chefe de governo indicado e subordinado a um conselho supremo (pequeno número submetido ao grande). (N. de L. G. M.)

[313] Sem dúvida, a alusão é menos à existência das duas câmaras, pois enfim representam uma simples divisão interna do legislativo, do que ao princípio segundo o qual o parlamento só está completo com a presença do rei. De qualquer forma, Rousseau revela melhor conhecimento da realidade política inglesa do que podemos supor em Montesquieu, a julgar pela simplificação esquemática que fez do governo britânico. (N. de L. G. M.)

[314] Alusão tanto ao "liberum veto" (regra da unanimidade nos sufrágios) quanto à partilha interna do executivo — pontos abordados, com minúcia, nas *Considerações sobre o Governo da Polônia*. (N. de L. G. M.)

[315] Se até então os pensadores e teóricos da política chamavam de governos mistos aqueles em que se cruzavam caracteres monárquicos, aristocráticos e republicanos, Rousseau trata do problema tendo em vista as relações entre o Governo e o povo soberano. Não se deixará de assinalar que assim se procede a um avanço substancial no conhecimento da realidade política, pois substitui-se uma classificação formal e exterior por uma análise funcional e interna no comportamento efetivo da "máquina política". (N. de L. G. M.)

[316] Todas as formas, se legítimas, são convenientes em si mesmas e dependentes, em cada caso, das circunstâncias. (V. l. III, c. III.) (N. de L. G. M.)

[317] "Se o príncipe é demasiado independente e desvia em seu interesse uma parte do poder que o soberano lhe confiou, a igualdade das relações estabelecida no cap. I romper-se-á e teremos $\frac{S}{G} > \frac{G}{E}$. O poder que o soberano confia ao príncipe já não beneficia inteiramente ao Estado." (G. Beaulavon.) (N. de L. G. M.)

ter seus respectivos direitos[318]. O Governo, então, não será misto, mas temperado.

Pode-se remediar por meios semelhantes o inconveniente oposto e, quando o Governo é muito frouxo, erigir tribunais para concentrá-lo. Isso se faz em todas as democracias[319]. No primeiro caso, divide-se o Governo para enfraquecê-lo, e no segundo para reforçá-lo, pois encontra-se igualmente nos governos simples o máximo de força e de fraqueza, enquanto as formas mistas apresentam uma força média.

[318] Mais adiante (l. IV, c. V), Rousseau voltará à questão, tratando longamente do "tribunato". (N. de L. G. M.)

[319] Entendam-se tais "tribunais" como órgãos corregedores ou fiscalizadores da execução das leis. (N. de L. G. M.)

Capítulo VIII

Que qualquer forma de governo não convém a qualquer país

Não sendo a liberdade um fruto de todos os climas, não está ao alcance de todos os povos. Quanto mais se medita sobre esse princípio estabelecido por Montesquieu[320], tanto mais se sente sua verdade, e, quanto mais é contestado, tanto mais se oferecem ocasiões de firmá-lo com novas provas.

Em todos os governos do mundo a pessoa pública consome e nada produz. Donde lhe vem, pois, a substância consumida? Do trabalho de seus membros. É o supérfluo dos particulares que produz o necessário do público. Conclui-se, daí, que o estado civil só pode subsistir na medida em que o trabalho dos homens render além de suas necessidades.

Ora, esse excedente não é o mesmo em todos os países do mundo. Em muitos é considerável, em outros medíocre, em alguns nulo, e em outros, ainda, negativo. Essa relação depende da fertilidade do clima, do tipo de trabalho exigido pela terra, da natureza de suas produções, da força de seus habitantes, do maior ou menor consumo que lhes é necessário e de muitas outras relações semelhantes de que ela se compõe.

Por outro lado, todos os governos não apresentam a mesma natureza; há uns mais vorazes, outros menos, e as diferenças se fundamentam num outro princípio que diz se tornarem mais onerosas as contribuições públicas à medida que se distanciam de sua fonte. Não é pela quantidade dos tributos que se deve medir o ônus, mas sim pelo caminho que têm de fazer para voltar às mãos de que saíram. Quando essa circulação é rápida e bem estabelecida, não importa que se pague muito ou pouco, pois o povo será sempre rico e as finanças andarão sempre bem. Ao contrário, por pouco que o povo dê, quando esse pouco não lhe volta[321], ele, dando sempre, logo se esgotará: o Estado jamais será rico e o povo sempre será miserável.

Donde se segue que, quanto mais aumenta a distância entre o povo e o Governo, tanto mais onerosos se tor-

[320] Nos capítulos XIV e XVII do *Do Espírito das Leis*. (N. de L. G. M.)

[321] Esse retorno dos tributos só pode dar-se por meio dos benefícios dos serviços governamentais. Os povos bem servidos são ricos, embora dêem muito ao Estado. (N. de L. G. M.)

nam os tributos. Assim, o povo fica menos sobrecarregado na democracia e mais na aristocracia, arcando, na monarquia, com o maior peso. A monarquia só convém, pois, às nações opulentas; a aristocracia, aos Estados medíocres tanto em riqueza quanto em tamanho; e a democracia aos Estados pequenos e pobres.

Com efeito, quanto mais se reflete sobre isso, tanto mais se encontram diferenças entre os Estados livres e os monárquicos[322]. Nos primeiros, tudo se emprega na utilidade comum; nos outros, as forças públicas e particulares são recíprocas, aumentando umas pelo enfraquecimento das outras, e, finalmente, em lugar de governar os súditos para torná-los felizes, o despotismo os torna miseráveis para governá-los.

Aí estão, pois, em cada clima, causas naturais pelas quais se pode indicar a forma de governo a que leva a força do clima e até dizer qual o tipo de habitantes que deve ter.

Os sítios ingratos e estéreis, nos quais o produto não vale o trabalho, devem continuar incultos e desertos, ou povoados unicamente por selvagens; as regiões em que o trabalho dos homens rende exatamente o necessário devem ser habitadas por povos bárbaros, pois qualquer *politia* neles seria impossível; os lugares em que é medíocre o excesso do produto sobre o trabalho convêm aos povos livres; aqueles cuja terra abundante e fértil produz muito com pouco trabalho querem ser governados monarquicamente, para que o excessivo supérfluo dos súditos seja consumido pelo luxo do príncipe[323], pois é melhor que esse excesso seja consumido pelo Governo do que dissipado pelos particulares. Há exceções, eu sei, porém essas mesmas exceções confirmam a regra, pois cedo ou tarde produzem revoluções que devolvem as coisas à ordem da natureza[324].

Distingamos sempre as leis gerais das causas particulares que podem modificar-lhes o efeito. Ainda quando todo o Sul estivesse coberto por repúblicas e todo o Norte por Estados despóticos, não seria menos verdadeiro que, pelo efeito do clima, o despotismo convenha às regiões quentes, a barbaria às frias, e a boa *politia* às regiões intermediárias. Sei ainda que, concordando-se com o princípio, poder-se-á discutir quanto à aplicação: poderão dizer que há regiões frias muito férteis, e regiões meridionais muito sáfaras. Tal dificuldade, porém, só existirá para aqueles que não examinam o caso em todas as suas relações. É preciso, como

[322] É curiosa a oposição entre Estados livres e monárquicos que deixa transparecer claramente a oposição de Rousseau às cortes e aos reis. Ademais, o raciocínio prossegue no pressuposto de que nos Estados livres (democracias e aristocracias eletivas, ao que parece) o que o Governo toma ao povo, a este volta, enquanto o despotismo (ou seja: a monarquia) leva o povo a perder para que o Governo ganhe. (N. de L. G. M.)

[323] A aversão ao luxo, já comentada anteriormente, leva Rousseau a conceder que mesmo a dissipação pelo governante causa menos mal do que o gasto suntuário dos cidadãos. (N. de L. G. M.)

[324] Há, pois, uma relação causal entre as condições físicas e demográficas de um país e a forma do seu governo. É uma relação muito cara aos teóricos que o antecederam, de Aristóteles a Montesquieu. Esses "realistas" buscavam descobrir o nexo causal examinando os Estados tal como existiam e, conseqüentemente, acabam por estabelecer uma primeira relação entre as condições geográficas e a psicologia dos indivíduos, para desta passarem à forma de governo. Rousseau, fiel à sua orientação fundamental, examina a possível relação entre a força do Governo e as condições econômicas. Inspira-se, pois, em Montesquieu (o Livro XVIII do *Do Espírito das Leis* intitula-se "Das leis na relação que têm com a natureza do solo"), mas desenvolve em outro plano e outro sentido sua própria investigação. (N. de L. G. M.)

já disse, levar em consideração as relações dos trabalhos, das forças, do consumo, etc.[325].

Suponhamos que, de duas terras iguais, uma produz cinco e outra dez. Se os habitantes da primeira consomem quatro e os da segunda nove, o excesso do primeiro produto será um quinto e o do segundo, um décimo. Sendo a relação entre esses dois excessos inversa à dos produtos, a terra que só produzir cinco dará o dobro de supérfluo daquela que produzir dez.

Não se trata, porém, do dobro do produto, e não creio que alguém ouse colocar, em geral, a fertilidade de uma região fria sequer em situação de igualdade à dos lugares quentes[326]. Suponhamos, todavia, essa igualdade; equiparemos, se assim se quiser, a Inglaterra à Sicília, a Polônia ao Egito, e teremos mais ao sul a África e as Índias, enquanto ao norte nada teremos. Para tal igualdade de produtos, que diferença de cultura! Na Sicília, basta arranhar a terra; na Inglaterra, quanto trabalho para prepará-la! Ora, na região em que se precisa de um maior número de braços para produzir a mesma coisa, o supérfluo deve ser necessariamente menor.

Considerai, além disso, que um mesmo número de homens consome muito menos nas regiões quentes. O clima aí exige ser sóbrio para que se possa passar bem: os europeus, que nessas terras desejam viver como na sua, morrem todos de disenteria e de indigestão. "Somos", diz Chardin[327], "animais carnívoros, lobos, em comparação com os asiáticos. Alguns atribuem a sobriedade dos persas ao fato de ser seu país menos cultivado; creio, ao contrário, que o país é menos abundante em víveres porque se necessita uma menor quantidade deles para os habitantes. Se a sua frugalidade — continua o autor — fosse um resultado da penúria da região, somente os pobres comeriam pouco, enquanto tal acontece com a generalidade das pessoas; comer-se-ia mais ou menos conforme a província, de acordo com a fertilidade da região, e, em lugar disso, encontra-se a mesma sobriedade em todo o reino. Gabam-se bastante de seu modo de vida, dizendo que basta olhar-lhes a tez para reconhecer quanto é melhor do que a dos cristãos. Com efeito, a cor dos persas é una; têm a pele bela, fina e lisa em contraposição à de seus súditos, os armênios, que, vivendo à moda européia, a têm rude, avermelhada e possuem o corpo gordo e pesado."

Quanto mais nos aproximamos do equador, tanto mais os povos vivem de pouco. Quase não comem carne; seus alimentos comuns são o arroz, o milho, o cuscuz, o sorgo, a farinha de mandioca. Há nas Índias milhões de homens cuja nutrição não custa um ceitil por dia. Mesmo na Europa encontramos diferenças sensíveis, quanto ao apetite, entre os povos do Norte e os do Sul. Um espanhol viverá oito dias com o jantar de um alemão. Nas regiões em que os homens são

[325] Se $\frac{1}{5}$ em relação a $\frac{1}{10} = \frac{1}{5} \times \frac{10}{1} = \frac{10}{5}$, assim chegamos ao inverso da relação das produções. (N. de L. G. M.)

[326] Em outras palavras: Supusemos uma região produzindo o dobro do que produz outra. Ora, ninguém admite sequer que haja igualdade entre a produção da região fria e a da quente. (N. de L. G. M.)

[327] Chardin foi um dos viajantes do século XVIII cujos relatos forneceram matéria de cogitação aos filósofos, entre os quais se conta Montesquieu, que muito se valeu de seu livro *Viagens à Pérsia*, publicado com enorme repercussão, em 1711. (N. de L. G. M.)

mais vorazes, o luxo também se volta para os artigos de consumo — na Inglaterra ele se mostra numa mesa cheia de carnes e na Itália vos oferecem açúcar e flores.

O luxo das vestes oferece também diferenças semelhantes. Nos climas em que as mudanças de estação são prontas e violentas, têm-se roupas melhores e mais simples; naqueles em que se veste com o só fito de embelezar-se, procura-se no vestir mais brilho do que utilidade, sendo as próprias roupas um luxo. Em Nápoles, vereis todos os dias passearem no Posilippo homens com jaqueta dourada e sem meias. A mesma coisa acontece com os prédios — reserva-se tudo para a magnificência porquanto nada se tem a temer das inclemências da atmosfera. Em Paris e em Londres, quer-se morar quente e comodamente; em Madri, têm-se salões soberbos, mas nenhuma janela que feche, e dorme-se em ninhos de rato.

Os alimentos são muito mais substanciais e suculentos nas regiões quentes, sendo esta uma terceira diferença que não pode deixar de influenciar a segunda. Por que se comem tantos legumes na Itália? Porque eles lá são bons, nutritivos e de paladar excelente. Em França, onde eles só vivem de água, absolutamente não alimentam e vêm às mesas quase que para nada; não ocupam, contudo, menos terreno e não dão menos trabalho para serem cultivados. É experiência comprovada que o trigo da Barbaria, aliás inferior ao de França, rende muito mais em farinha do que o de França, que, por sua vez, rende mais do que o trigo do Norte. Pode-se daí inferir que uma gradação semelhante se observa, de modo geral, na mesma direção, do equador ao pólo. Ora, não será uma desvantagem visível ter, num produto igual, uma menor quantidade de alimento?

A todas essas várias considerações posso acrescentar uma, delas decorrente e que as fortifica — as regiões quentes têm menos necessidade de habitantes que as frias, e poderiam nutri-los em maior quantidade, daí resultando um duplo supérfluo que sempre oferece vantagem ao despotismo. Quanto maior superfície ocupa o mesmo número de habitantes, tanto mais difíceis se tornam as revoltas, porque não se podem fazer as combinações rápidas ou secretamente, e porque sempre é fácil para o Governo descobrir os projetos e cortar as comunicações. Quanto mais, porém, um povo numeroso se agrega, menos o Governo pode usurpar o soberano; os chefes[328] deliberam tão seguramente nos seus aposentos quanto o príncipe no seu conselho, e a multidão se reúne tão rapidamente nas praças quanto as tropas nos quartéis. A vantagem de um Governo tirânico reside, pois, em agir a grandes distâncias. Com a ajuda dos pontos de apoio que se dá, sua força aumenta ao longe, como a das alavancas[329]. A do povo, ao contrário, só age concentrada, evapora-se e perde-se ao estender-se, como o efeito da pólvora espalhada na terra, que só pega

[328] Os chefes da conspiração, não os do Governo. (N. de L. G. M.)

[329] Isto não contradiz o que disse acima, no capítulo IX do Livro II, sobre os inconvenientes dos grandes Estados, pois lá se tratava da autoridade do Governo sobre seus membros e trata-se aqui de sua força contra os súditos. Seus membros esparsos servem-lhe de ponto de apoio para agir sobre o povo, ao longe, mas ele não tem nenhum ponto de apoio para agir diretamente sobre os seus próprios membros. Assim, num caso, o comprimento da alavanca determina a fraqueza e, em outros, a força. (N. do A.)

fogo grão por grão. As regiões menos povoadas são assim as mais propícias à tirania: as bestas ferozes só reinam nos desertos[330].

[330] No manuscrito de Neuchâtel, Rousseau copiou uma frase de Diógenes Laércio — "Tales dizia que o pior dos animais selvagens é o tirano, e, dos domesticados, o bajulador" — que terá inspirado esta passagem. (N. de L. G. M.)

Capítulo IX

Indícios de um bom governo

Quando, pois, se pergunta, de modo absoluto, qual é o melhor Governo, faz-se uma pergunta tão insolúvel quanto indeterminada ou, em outras palavras, ela tem tantas boas soluções quantas combinações possíveis há nas posições absolutas e relativas dos povos.

Mas, quando se perguntasse quais são os característicos pelos quais se pode conhecer se um dado povo é bem ou mal governado, então seria diferente e a questão poderia de fato ser resolvida.

No entanto, de forma alguma é resolvida, porque cada um quer resolvê-la à sua moda. Os súditos enaltecem a tranqüilidade pública; os cidadãos, a liberdade dos particulares; um prefere a segurança das propriedades, e outro, a das pessoas; um acha que o melhor Governo é o mais severo, outro sustenta ser o mais suave; este quer que os crimes sejam punidos, aquele acha que devem ser prevenidos; um crê vantajoso sermos temidos pelos vizinhos, e outro, ainda, prefere que sejamos ignorados; um fica contente quando o dinheiro circula, e outro exige que o povo tenha pão. Teríamos avançado mais se concordássemos nesses pontos e em outros semelhantes? Não possuindo as quantidades morais uma medida precisa, mesmo que se estivesse de acordo quanto ao critério, como se estaria quanto à sua apreciação?

De minha parte, sempre me espanto por não reconhecerem um indício tão simples ou que tenham a má fé de não concordar a seu respeito. Qual o fim da associação política? — a conservação e a prosperidade de seus membros. E qual o sinal mais seguro de que se conservam e prosperam? — o seu número e a sua povoação[331]. Não ide, pois, procurar alhures esse indício tão discutido. Em condições iguais, o Governo sob o qual, sem meios estranhos, sem naturalizações, sem colô-

[331] Povoar, no sentido clássico, para significar tanto a multiplicação da espécie quanto a ocupação do espaço habitável. Assim como já reduzira a produção econômica à agrícola, Rousseau agora se adstringe ao critério da povoação para avaliar a ação efetiva dos governos. São critérios que hoje parecem simplistas, porém, adotados por Rousseau depois de madura reflexão, representavam idéias solidamente firmadas a seu tempo. Adam Smith tendeu a tomar por única verdadeira riqueza a que nasce da terra. Os fisiocratas tiveram longa fase de prestígio. Quanto à população, impõe-se notar que a teoria de Malthus, posterior a Rousseau, encontrou séria oposição. (N. de L. G. M.)

[332] Deve se julgar, pelo mesmo princípio, séculos que merecem ser salientados devido à prosperidade do gênero humano. Muito se admirou aqueles em que se viu florescer as letras e as artes, sem penetrar no objeto secreto de sua cultura, sem considerar o seu efeito funesto: *"Idque apud imperitos humanitas vocabatur, quam pars servitutis esset"*. Não enxergaremos nunca, nas máximas dos livros, o interesse grosseiro que faz os autores falarem? Não; apesar do que eles possam dizer, quando um país se despovoa malgrado o seu brilho, não é verdade que tudo vai bem e não basta que um poeta ganhe cem mil libras de

nias, os cidadãos mais povoam e mais se multiplicam, é infalivelmente o melhor. Aquele sob o qual o povo diminui e perece é o pior. Calculadores, agora a tarefa é vossa: contai, medi e comparai[332].

renda para que um século seja o melhor de todos. É preciso levar em consideração menos o repouso aparente e a tranqüilidade dos chefes do que o bem estar das nações tomadas como um todo e, sobretudo, dos Estados mais numerosos. O granizo destrói alguns cantões, mas raramente determina a miséria. As rebeliões, as guerras civis assustam muito os chefes, mas não determinam a verdadeira infelicidade dos povos, que podem até chegar a experimentar uma folga enquanto se disputa sobre quem irá tiranizá-los. É do seu estado permanente que nascem suas prosperidades ou as calamidades reais: quando tudo fica esmagado sob o jugo, então tudo perece, e ainda os chefes os destroem à vontade *"ubi solitudinem faciunt, pacem appellant"***. Quando os tormentos dos grandes agitaram o reino de França e o coadjutor de Paris ia ao parlamento com um punhal no bolso, tal coisa não impedia que o povo francês vivesse feliz e numeroso, numa abastança honesta e livre. Outrora, a Grécia floresceu no seio das mais cruéis guerras. O sangue lá corria aos borbotões e toda a região estava cheia de homens. Parece, disse Maquiavel, que no meio dos assassínios, das proscrições, das guerras civis, nossa república se tornou mais poderosa; a virtude de seus cidadãos, seus costumes, sua independência tiveram mais efeito para reforçá-la do que todas essas dissensões o tiveram para enfraquecê-la. Um pouco de agitação dá mais vigor às almas, e o que faz verdadeiramente a espécie prosperar é menos a paz do que a liberdade. (N. do A.)

* "Os tolos chamavam de humanidade o que já era uma parte da servidão." (Tácito: *Agrícola*, XXXI.) (N. de L. G. M.)

** Onde fazem o deserto, chamam no de paz." (Tácito: *Agrícola*, XXI.) (N. de L. G. M.)

Capítulo X

Dos abusos do governo e de sua tendência a degenerar

Assim como a vontade particular age sem cessar contra a vontade geral, o Governo despende um esforço contínuo contra a soberania. Quanto mais esse esforço aumenta, tanto mais se altera a constituição, e, como não há outra vontade de corpo que, resistindo à do príncipe, estabeleça equilíbrio com ela[333], cedo ou tarde acontece que o príncipe oprime, afinal, o soberano e rompe o tratado social. Reside aí o vício inerente e inevitável que, desde o nascimento do corpo político, tende sem cessar a destruí-lo, assim como a velhice e a morte destroem, por fim, o corpo do homem[334].

Há duas vias gerais pelas quais um Governo degenera, a saber: quando ele se contrai, ou quando o Estado se dissolve.

O Governo se contrai quando passa do grande para o pequeno número, isto é, da democracia para a aristocracia e da aristocracia para a realeza. Tal a

333 Nessa passagem Beaulavon vê uma contradição com o capítulo VII, onde se aconselhou a composição de corpos intermediários para "temperar" o Governo. Sem dúvida, o reparo tem cabimento, mas é preciso notar que agora Rousseau passa a examinar os casos de degenerescência dos Estados, sendo lícito conceder que sua argumentação exclua aqueles paliativos que, em tais casos, já não se mostrariam operantes. (N. de L. G. M.)

334 O corpo político, resultante da condição humana, embora implique uma tomada de consciência, nada tem de artificial e sua vida aproxima-se mesmo da vida orgânica. Assim, sua extinção final constitui uma fatalidade que sobrevirá mais cedo ou mais tarde. (N. de L. G. M.)

sua inclinação natural[335]. Se retrocedesse do pequeno número para o grande, poder-se-ia dizer que ele se afrouxa, mas esse progresso inverso é impossível.

Com efeito, um Governo não muda de forma senão quando seu mecanismo já gasto o deixa muito enfraquecido para poder conservar sua forma. Ora, se ele ainda mais se afrouxasse, distendendo-se, sua força tornar-se-ia totalmente nula e ele haveria, ainda menos, de subsistir. É preciso, pois, reforçar e contrair o mecanismo à medida que for cedendo; caso contrário, o Estado, que ele sustenta, tombaria em ruínas[336].

[335] A formação lenta e a expansão da república de Veneza através de suas lagunas oferecem um exemplo notável dessa sucessão, e é de espantar que, depois de mais de mil e duzentos anos, os venezianos pareçam não encontrar-se senão ainda no segundo termo, que começou no *Serrar di Consiglio** em 1198. Quanto aos antigos duques, apesar do que diz a esse respeito o *Squitinio della Libertà Veneta***, já se provou que eles não foram de modo algum seus soberanos.

Não deixarão de objetar-me com a república romana que sofreu, dir-se-á, um progresso inteiramente contrário, passando da monarquia para a aristocracia, e desta para a democracia. Estou bem longe de pensar assim.

O primeiro estabelecimento de Rômulo foi um Governo misto, que degenerou rapidamente em despotismo. Devido a causas particulares, o Estado pereceu antes do tempo, como se vê um recém-nascido morrer antes de tornar-se homem. A expulsão dos Tarquínios foi a verdadeira época do nascimento da república.

Ela, porém, não tomou a princípio uma forma estável, pois se deixou a obra pela metade, quando não se aboliu o patriciado. Ficando assim a aristocracia hereditária, que é a pior das administrações legítimas, em conflito com a democracia, a forma de governo, sempre incerta e flutuante, só foi fixada, como o provou Maquiavel, depois do estabelecimento dos tribunos. Só então houve um verdadeiro Governo e uma verdadeira democracia. O povo, com efeito, não era somente soberano, mas também magistrado e juiz; o senado não passava de um tribunal subordinado, para moderar e concentrar o Governo, e os próprios cônsules, apesar de patrícios, apesar de primeiros magistrados, e apesar de generais absolutos na guerra, em Roma não eram senão os presidentes do povo.

Viu-se, desde então, o Governo tomar sua tendência natural e orientar-se fortemente para a aristocracia. O patriciado abolindo-se, como que por si mesmo, não se encontrava mais a aristocracia no corpo dos patrícios, como se dá em Veneza e em Gênova, mas no corpo do senado, composto de patrícios e de plebeus, e até no dos tribunos quando eles começaram a usurpar um poder ativo, pois as palavras nenhuma influência têm sobre as coisas e, quando o povo tem chefes que governam em seu lugar, seja qual for o nome que levem tais chefes, será sempre uma aristocracia.

Do abuso da aristocracia nasceram as guerras civis e o triunvirato. Sila, Júlio César, Augusto tornaram-se de fato verdadeiros monarcas e por fim, sob o despotismo de Tibério, o Estado foi dissolvido. A História romana não desmente, pois, meu princípio; ela o confirma***. (N. do A.)

* "Serrar di Consiglio" = fechamento do conselho. (N. de L. G. M.)

** *Escrutínio da Liberdade Veneziana*, obra anônima, publicada em 1612, defendendo o direito dos imperadores sobre a república de Veneza. (N. de L. G. M.)

*** Toda essa longa nota destina-se a emprestar certa base histórica a um capítulo que se desenvolve de maneira puramente teórica. Sem dúvida, o caso de Veneza aparece bastante esquematizado, quer em seus aspectos oligárquicos (duzentas famílias dominavam a "Quarantia" e esta compunha o "Consiglio"), como também a forma rígida por que é exposto o caso de Roma perdeu muito com a revisão crítica, iniciada já no século XVIII, que viria acusar a relativa pobreza documentária dos estudos da fase republicana. Vaughan ainda condena Rousseau por forçar o pensamento de Maquiavel a propósito dos tribunos. (*Décadas*, I, IV.) De qualquer forma, o esforço comprobatório de Rousseau fazia-se necessário — a passagem democracia-aristocracia-monarquia não era a linha evolutiva comumente admitida pelos teóricos da política. (N. de L. G. M.)

[336] Assim como um organismo, ao envelhecer, pode lançar mão de certos recursos para mitigar o declínio e evitar uma súbita extinção, também o Estado, em sua tendência a degenerar, pode recorrer a processos reconstituintes como esses de contrair o Governo já comprometido pelas divisões, imposições dos interesses privados, etc., antes que tais males mais se expandam, acompanhando qualquer expansão do próprio corpo governamental. (N. de L. G. M.)

De dois modos pode dar-se o caso da dissolução do Estado[337]

Primeiro, quando o príncipe não mais administra o Estado de acordo com as leis e usurpa o poder soberano. Dá-se, então, uma mudança notável que consiste em contrair-se não o Governo, mas o Estado: quero com isso dizer que o grande Estado se dissolve, que se forma outro dentro dele, composto unicamente de membros do Governo, o qual, em relação ao resto do povo, não passa de senhor e tirano. Desse modo, no momento em que o Governo usurpa a soberania, rompe-se o pacto social e todos os simples cidadãos, repostos de direito em sua liberdade natural, estão forçados, mas não obrigados a obedecer[338].

Acontece também o mesmo caso quando os membros do Governo usurpam isoladamente o poder, que não devem exercer senão enquanto corpo, o que não é menor infração das leis e produz desordem ainda maior. Têm-se então, por assim dizer, tantos príncipes quantos magistrados, e o Estado, não menos dividido do que o Governo, perece ou muda de forma.

Quando o Estado se dissolve, o abuso do Governo, qualquer que seja, toma o nome de *anarquia*[339]. A distinguir-se: a *democracia* degenera em *oclocracia*[340], a *aristocracia* em *oligarquia*[341]; acrescentarei que a realeza degenera em *tirania*, mas esta palavra é equívoca e exige explicação[342].

No sentido vulgar, um tirano é um rei que governa com violência e sem levar em consideração a justiça e as leis. No sentido preciso, um tirano é um particular que se arroga a autoridade real, sem ter direito a isso. Assim os gregos entendiam a palavra tirano; aplicavam-na indiferentemente aos bons e maus príncipes, cuja autoridade não fosse legítima[343]. Desse modo, *ti-*

[337] No fundo, só há uma causa de dissolução: a usurpação do poder soberano pelo Governo, distinguindo Rousseau o caso em que a usurpação se faz pelo corpo governamental, daquele em que os usurpadores são os membros desse corpo considerados pessoalmente. Ajuntemos que, embora permaneçamos no plano teórico, a passagem que aqui se inicia indubitavelmente tem aplicações diretas à vida política do tempo, deixando transparecer a aversão à monarquia tirânica ou despótica que caracterizava o sentimento cívico de Rousseau. (N. de L. G. M.)

[338] Voltamos, assim, à teoria geral do contrato social: os governos que usurpam a soberania, a um só tempo, colocam-se fora da *pólis* como infratores da lei e decretam a morte do Estado, que só existe enquanto impera a vontade geral, isto é, enquanto todos os cidadãos são detentores da soberania. Recai-se, pois, no estado de natureza e, em sua liberdade natural, os homens só se dobrarão à força. "Não estão obrigados a obedecer", diz Rousseau. Com razão, Beaulavon registra que, se o *Contrato Social* deixa de recomendar a resistência à tirania — como todos os teóricos libertários, cujo ponto máximo são os "monarcômacos", defensores do direito de supressão física do usurpador —, essa abstenção se funda na certeza, registrada no cap. VIII do Livro II, de ser irrecuperável, para um povo, a liberdade perdida. (N. de L. G. M.)

[339] No sentido estrito: a ausência de liames políticos, pois já não os há legítimos. A palavra anarquia, no texto, não corresponde ao sentido moderno de ausência de Governo, seja por causa da desordem social, seja como aspiração de um individualismo extremo. (N. de L. G. M.)

[340] Governo do populacho. (N. de L. G. M.)

[341] Governo de poucos, de um pequeno número. (N. de L. G. M.)

[342] Há, pois, como notou Halbwachs, duas linhas de degenerescência estatal: uma segue a evolução democracia-aristocracia-monarquia, a outra faz-se pela passagem do legítimo ao ilegítimo. (N. de L. G. M.)

[343] *"Omnes enim et habentur et dicuntur tyranni, qui potestate utuntur perpetua in ea civitate quae libertate usa est."* (Corn. Nep. in *Miltiad.* cap. VIII.)* É verdade que Aristóteles, *Etic. Nicom.*, Liv. VIII, c. 10, distingue o tirano do rei, salientando que o primeiro governa em seu próprio proveito e o segundo somente no de seus súditos, mas, além de todos os autores gregos, de um modo geral, tomarem a palavra *tirano* num outro sentido, como se vê

rano e *usurpador* são duas palavras perfeitamente sinônimas.

A fim de dar nomes diferentes a coisas diferentes, chamo *tirano* ao usurpador da autoridade real, e *déspota*, ao usurpador do poder soberano. O tirano é aquele que se intromete, contra as leis, a governar segundo as leis; o déspota é aquele que se coloca acima das próprias leis. Assim, um tirano pode não ser um déspota, mas um déspota é sempre um tirano.

sobretudo pelo *Hiéron* de Xenofonte, concluir-se-ia da distinção de Aristóteles que, desde o começo do mundo, não existiu ainda um único rei. (N. do A.)

* A citação de Cornélio Nepos, se importa para atestar que tirano é aquele que adquire o poder à custa da liberdade da cidade (isto é, do Estado), também é significativa, do ponto de vista etimológico, para a compreensão da frase que se segue — tirano é quem usurpa, isto é, usa, por tê-la arrebatado, a liberdade do corpo político. (N. de L. G. M.)

Capítulo XI

Da morte do corpo político

Tal é a tendência natural e inevitável dos governos, mesmo dos mais bem constituídos. Se Esparta e Roma pereceram, que Estado poderá durar para sempre? Se quisermos formar uma instituição duradoura, não pensemos, pois, em torná-la eterna. Para ser bem sucedido não é preciso tentar o impossível, nem se iludir com dar à obra dos homens uma solidez que as coisas humanas não comportam[344].

O corpo político, como o corpo do homem, começa a morrer desde o nascimento e traz em si mesmo as causas de sua destruição. Mas um ou outro podem ter uma constituição mais ou menos robusta e capaz de conservá-lo por mais ou menos tempo. A constituição do homem é obra da natureza, a do Estado, obra de arte[345]. Não depende dos homens prolongar a própria vida, mas depende deles prolongar a do Estado pelo tempo que for possível, dando-lhe a melhor constituição que possa ter. O mais bem constituído chegará a um fim, porém mais tarde do que outro, se algum acidente imprevisto não determinar seu desaparecimento antes do tempo.

O princípio da vida política reside na autoridade soberana. O poder legislativo é o coração do Estado; o poder executivo, o cérebro que dá movimento a todas as partes. O cérebro pode para-

[344] Resumindo o capítulo anterior, este parágrafo reafirma a perecibilidade do Estado e sua principal razão, que é ser obra humana. Considerando o eterno como inalcançável para o homem, Rousseau abandona uma velha tendência dos filósofos dos séculos XVII e XVIII, que sempre propendiam a tomar como absolutos abstratos o Homem, o Poder, a Autoridade. O homem, como tudo a que ele se relaciona, não escapa à transitoriedade inerente à sua condição — de tal sorte abre-se para os modernos a perspectiva de um verdadeiro historicismo capaz de descrever os feitos humanos como um fluxo de entidades, em rápida sucessão. Eis o que Herder e Kant aprenderiam com Rousseau. (N. de L. G. M.)

[345] Arte, num sentido apenas relativo, pois não se deve conceber o contrato social como algo inteiramente "artificial", "sobrejuntando" a existência humana, como desejou Durkheim. Se a constituição é obra da vontade coletiva, os termos do contrato decorrem da natureza das coisas, da qual os homens se tornam conscientes exatamente para não contrariar, o que sempre lhes será funesto. A rigor, pode-se dizer que o Estado é uma obra humana fundada na própria natureza humana. Essa capacidade do homem para, por assim dizer, "desdobrar-se", dominando como ser consciente seus impulsos de criatura natural primária, constitui, sem dúvida, o fulcro da filosofia de Rousseau e a base de seus dois principais desenvolvimentos: a política e a educação. (N. de L. G. M.)

lisar-se e o indivíduo continuar a viver. Um homem torna-se imbecil e vive, mas, desde que o coração deixa de funcionar, o animal morre[346].

O Estado de forma alguma subsiste pelas leis, mas sim pelo poder legislativo[347]. A lei de ontem não obriga hoje, mas o consentimento tácito presume-se pelo silêncio e presume-se que o soberano confirma incessantemente as leis que, podendo, não ab-rogou. Tudo o que uma vez declarou querer, quererá sempre, a menos que o revogue.

Por que, então, se confere tanto respeito às antigas leis? Justamente por serem antigas. Deve-se crer que só a excelência das vontades antigas poderia conservá-las por tão longo tempo. Se o soberano não as tivesse reconhecido como constantemente salutares, ele as teria revogado mil vezes. Eis por que, em todo Estado bem constituído, as leis, longe de se enfraquecerem, ganham continuamente nova força; o preconceito[348] da antiguidade as torna cada dia mais veneráveis, enquanto, onde as leis ao envelhecer se enfraquecem, isso prova não haver mais poder legislativo e não mais estar vivendo o Estado.

[346] Os paralelos com a realidade biológica têm valor e função muito relativos no pensamento de Rousseau, que deles se utiliza como meros recursos expositivos. V. Robert Derathé: *Jean-Jacques Rousseau et la Science Politique de Son Temps*, Paris, 1950. (N. de L. G. M.)

[347] A lei, em si mesma, é mera expressão da vontade soberana. Quando a identifica com a potência legislativa em ação, Rousseau grafa a palavra com maiúscula, assim distinguindo-a de sua acepção comum que significa algo transitório e só adquirindo alguma estabilidade na medida em que continua a corresponder à vontade do soberano. (N. de L. G. M.)

[348] Preconceito, aqui, não traz o sentido pejorativo atual. É, rigorosamente, o conceito que se antecipa pelo simples fato de serem antigas tais leis. (N. de L. G. M.)

Capítulo XII

Como se mantém a autoridade soberana

Não tendo, o soberano, outra força além do poder legislativo, só age por meio das leis, e não sendo estas senão atos autênticos da vontade geral, o soberano só poderia agir quando o povo estivesse reunido. O povo reunido — dir-se-á —, que quimera! Hoje é uma quimera, mas não o foi há dois mil anos. Os homens mudaram de natureza?

Os limites do possível, nas coisas morais, são menos estreitos do que o pensamos; nossas fraquezas, nossos vícios e nossos preconceitos é que os diminuem[349]. As almas baixas não crêem absolutamente na existência de grandes homens; vis escravos sorriem com ar de mofa ao ouvirem a palavra *liberdade*.

Pelo que já foi feito, consideremos o que pode ser feito. Não me referirei às antigas repúblicas da Grécia, mas parece-me que a república romana era

[349] Todo esse capítulo, que se desdobrará nos dois seguintes, resume-se a uma afirmação: é possível o exercício da soberania pelo povo. Se a frase nos parece hoje bastante óbvia, o mesmo não sucedia ao surgir o *Contrato Social*, pois então o maior número de evidências parecia depor em contrário. Acrescentemos ainda que, em todo o restante do Livro III, Rousseau terá em mente o caso de Genebra, onde o "Pequeno Conselho" usurpara o poder executivo, como deixa bem clara a VI *Carta da Montanha*. (N. de L. G. M.)

um grande Estado, e a cidade de Roma, uma grande cidade. O último censo registrou em Roma quatrocentos mil cidadãos em armas, e o último recenseamento do Império, mais de quatro milhões de cidadãos, sem levar em consideração os dependentes, os estrangeiros, as mulheres, as crianças, os escravos.

Pode-se imaginar qual a dificuldade de reunir freqüentemente o numeroso povo dessa capital e de seus arredores. No entanto, passavam-se poucas semanas sem que se reunisse o povo romano, e até várias vezes. Ele não somente exercia os direitos da soberania, mas também uma parte dos direitos do Governo. Tratava de certos assuntos, julgava certas causas, e todo esse povo, na praça pública, era quase sempre tanto magistrado quanto cidadão.

Remontando até os primeiros tempos das nações, ver-se-á que a maior parte dos antigos governos, mesmo os monárquicos, como o dos macedônios e o dos francos, possuía conselhos semelhantes. Seja como for, esse único fato incontestável soluciona todas as dificuldades: parece-me legítimo inferir-se, da existência, a possibilidade[350].

[350] Uma velha máxima autorizaria a inferir-se, da possibilidade, a existência das coisas. Invertendo-a, Rousseau dá-lhe maior verdade e assim conclui a sua demonstração afirmando possível o exercício da soberania pelo povo desde que, ao menos historicamente, existiu. (N. de L. G. M.)

Capítulo XIII

Continuação

Não basta que o povo reunido tenha uma vez fixado a constituição do Estado sancionando um corpo de leis; não basta, ainda, que tenha estabelecido um Governo perpétuo ou que, de uma vez por todas, tenha promovido a eleição dos magistrados; além das assembléias extraordinárias que os casos imprevistos podem exigir, é preciso que haja outras, fixas e periódicas, que nada possa abolir ou adiar, de tal modo que, no dia previsto, o povo se encontre legitimamente convocado pela lei, sem que para tanto haja necessidade de qualquer outra convocação formal[351].

Mas, além dessas assembléias, juridicas pela simples data[352], qualquer assembléia do povo que não for convocada pelos magistrados designados para esse fim e segundo as formas prescritas deverá considerar-se ilegítima, e tudo o que nela se fizer, nulo, porquanto a própria ordem de reunir-se deve emanar da Lei.

Quanto à repetição mais ou menos freqüente das assembléias legítimas, depende ela de tantas considerações, que não se poderia a tal propósito estabelecer regras precisas. Pode-se unicamente dizer, de modo geral, que, quanto mais força possua o Governo, com tanto mais freqüência deve mostrar-se o soberano.

Dir-me-ão: isso pode convir a uma única cidade, mas que fazer quando o

[351] Previa a constituição de Genebra a reunião anual do Conselho Geral (assembléia da totalidade dos cidadãos) para eleger os síndicos. O "Pequeno Conselho" suspendeu tal reunião, infringindo a lei. (N. de L. G. M.)

[352] O simples fato de a lei fixar a data atribui plena legitimidade à assembléia. (N. de L. G. M.)

Estado compreende várias delas? Dividir-se-á a autoridade soberana? Ou, então, dever-se-á concentrá-la numa única cidade e a ela submeter todo o resto?

Respondo que não se deve fazer nem uma, nem outra coisa. Em primeiro lugar, a autoridade soberana é simples e una, e não se pode dividi-la sem destruí-la. Em segundo lugar, uma cidade, assim como uma nação, não pode ser legitimamente submetida a outra, porque a essência do corpo político reside no acordo entre a obediência e a liberdade, e as palavras *súdito* e *soberano* são correlações idênticas cuja idéia se reúne numa única palavra — *cidadão*[353].

Respondo, ainda, que é sempre um mal unir várias cidades em uma *pólis* e, querendo fazer essa união, não nos devemos vangloriar de evitar com ela os inconvenientes naturais. Não se deve absolutamente objetar, com o abuso dos grandes Estados, àquele que só os deseja pequenos[354]. Como dar, porém, aos pequenos Estados força suficiente para resistir aos grandes? Como, outrora, as cidades gregas resistiram ao grande rei e como, mais recentemente, a Holanda e a Suíça resistiram à Casa d'Áustria[355].

Todavia, não se podendo reduzir o Estado a limites justos, resta ainda um recurso — o de não admitir-se uma capital, de fazer o Governo residir alternativamente em cada cidade[356], e de à sua volta reunir também, em rodízio, os Estados do país.

Povoai igualmente o território, a ele estendei, em todos os lugares, os mesmos direitos, a ele levai, em todas as partes, a mesma abundância e a vida: assim o Estado tornar-se-á, ao mesmo tempo, o mais forte e o mais bem governado possível. Lembrai-vos de que os muros das cidades só se erguem com os destroços das casas do campo. A cada palácio que vejo elevar-se numa capital creio ver esboroar-se em ruínas todo um país[357].

[353] Cf. I. I, c. VI. (N. de L. G. M.)

[354] Rousseau, como já vimos, só acreditava possível a democracia nos pequenos Estados. (N. de L. G. M.)

[355] As alianças e as confederações poderão tornar um grupo de pequenos Estados mais forte do que um grande Estado inimigo. (N. de L. G. M.)

[356] O problema surgiria concretamente no *Projeto de Constituição da Córsega*, onde, rejeitando-se o rodízio aqui sugerido, escolhe-se para sede do Governo (e não, propriamente, para capital, isto é, para cidade principal) um pequeno núcleo — Corte — que jamais poderia dominar os demais. Cabe assinalar que essa concepção repercutiu, embora de forma indireta e modificada, na constituição de algumas federações democráticas americanas que adotaram a solução de um "distrito federal" para sede do Governo. (N. de L. G. M.)

[357] A total oposição ao luxo citadino, o exemplo das comunidades montanhesas da Suíça, o ideal das pequenas democracias e, sobretudo, a convicção de que só o trabalho da terra é verdadeiramente produtivo chegam aqui a um paroxismo antiurbano perfeitamente conseqüente. (N. de L. G. M.)

Capítulo XIV

Continuação

No momento em que o povo se encontra legitimamente reunido em corpo soberano, cessa qualquer jurisdição do Governo, suspende-se o poder

executivo e a pessoa do último cidadão é tão sagrada e inviolável quanto a do primeiro magistrado, pois onde se encontra o representado não mais existe o representante[358]. A maioria dos tumultos acontecidos em Roma nos comícios resultou de ter-se ignorado ou descuidado essa regra. Os cônsules, então, não passavam de presidentes do povo, os tribunos eram simples oradores[359], nada sendo o senado.

Esses intervalos de suspensão, nos quais o príncipe reconhece ou deve reconhecer um superior verdadeiro, sempre lhe pareceram perigosos; e essas assembléias do povo, que são a égide do corpo político e o freio do Governo, sempre constituíram o horror dos chefes — por isso não regateiam cuidados, objeções, dificuldades e promessas para dissuadir os cidadãos de realizá-las. Quando estes são avaros, covardes, pusilânimes, mais amantes do repouso do que da liberdade, não se opõem por muito tempo aos tremendos esforços do Governo; eis como a força de resistência[360] aumenta sem cessar, a autoridade soberana afinal desfalece, e a maioria das *pólis* cai e perece antes do tempo.

Entre a autoridade soberana e o Governo arbitrário, porém, introduz-se às vezes um poder intermediário de que é preciso falar.

[358] A tal propósito, Beaulavon lembra uma velha instituição da monarquia francesa, segundo a qual cessava qualquer outra autoridade quando o rei presidia o parlamento. Mas, nesse caso, o rei se tinha por detentor do poder legislativo, que delegava temporariamente ao parlamento, enquanto Rousseau deseja prevenir que o executivo invada a esfera legislativa, que é a esfera do soberano. Também cabe reparar que, se a medida proposta no *Contrato Social* parece teoricamente dispensável (pois à lei continua a viger durante a assembléia, impondo-se ao Governo), mostra-se de extrema necessidade na prática, porquanto os titulares do executivo viriam para a assembléia armados do prestígio de detentores do poder que lhes foi confiado, deixando de ser vistos como simples cidadãos. (N. de L. G. M.)

[359] Aproximadamente no sentido que se dá a essa palavra no parlamento da Inglaterra*. A semelhança desses dois empregos teria colocado em conflito os cônsules e os tribunos, mesmo quando suspensa qualquer jurisdição. (N. do A.)

**Speaker* (orador) é o título do presidente da Câmara dos Comuns. (N. de L. G. M.)

[360] Do Governo ou de seus componentes. (N. de L. G. M.)

Capítulo XV

Dos deputados ou representantes

Desde que o serviço público deixa de constituir a atividade principal dos cidadãos e eles preferem servir com sua bolsa a servir com sua pessoa, o Estado já se encontra próximo da ruína. Se lhes for preciso combater, pagarão tropas e ficarão em casa; se necessário ir ao conselho, nomearão deputados e ficarão em casa. À força de preguiça e de dinheiro, terão, por fim, soldados para escravizar a pátria e representantes para vendê-la.

É a confusão do comércio e das artes, é o ávido interesse do ganho, é a frouxidão e o amor à comodidade que trocam os serviços pessoais pelo dinheiro. Cede-se uma parte do lucro, para aumentá-lo à vontade. Dai ouro, e logo tereis ferros. A palavra *finança* é uma palavra de escravos, não é conhe-

cida na *pólis*[361]. Num Estado verdadeiramente livre, os cidadãos fazem tudo com seus braços e nada com o dinheiro[362]; longe de pagar para se isentarem de seus deveres, pagarão para cumpri-los por si mesmos. Distancio-me bastante das idéias comuns, pois considero as corvéias menos contrárias à liberdade do que os impostos[363].

Quanto mais bem constituído for o Estado, tanto mais os negócios públicos sobrepujarão os particulares no espírito dos cidadãos. Haverá até um número menor de negócios particulares, porque a soma da felicidade comum fornecendo uma porção mais considerável à felicidade de cada indivíduo, restar-lhe-á menos a conseguir em seus interesses particulares[364]. Numa *pólis* bem constituída, todos correm para as assembléias; sob um mau Governo, ninguém quer dar um passo para ir até elas, pois ninguém se interessa pelo que nelas acontece, prevendo-se que a vontade geral não dominará, e porque, enfim, os cuidados domésticos tudo absorvem. As boas leis contribuem para que se façam outras melhores, as más levam a leis piores. Quando alguém disser dos negócios do Estado: *Que me importa?* — pode-se estar certo de que o Estado está perdido.

A diminuição do amor à pátria, a ação do interesse particular, a imensidão dos Estados, as conquistas, os abusos do Governo fizeram com que se imaginasse o recurso dos deputados ou representantes do povo nas assembléias da nação. É o que em certos países ousam chamar de Terceiro Estado[365]. Desse modo, o interesse particular das duas ordens é colocado em primeiro e segundo lugares, ficando o interesse público em terceiro.

A soberania não pode ser representada pela mesma razão por que não

[361] As idéias fundamentais de Rousseau, à falta de uma rigorosa organização sistemática de seu pensamento, vão confluindo lentamente, até fixar-se em verdadeiros princípios. Assim, o desprezo que votava ao luxo e aos requintes do progresso, mais a sua indeclinável defesa da liberdade, consolidam-se na visão política de um Estado pobre e pequeno, mas, por isso mesmo, livre. No *Projeto de Constituição para a Córsega*, as finanças são comparadas ao tecido adiposo que torna o corpo político "mais pesado do que forte". (N. de L. G. M.)

[362] Nas *Idéias Republicanas*, Voltaire oferece a esse trecho o seguinte comentário: "Essa tese do *Contrato Social* é apenas extravagante. Há uma ponte a construir, uma rua a calçar; será preciso que os magistrados, os negociantes e os padres calcem a rua ou construam a ponte? O autor não quereria, sem dúvida, passar por uma ponte construída por suas mãos: a idéia é digna de um preceptor que, devendo educar um jovem fidalgo, lhe ensinasse o ofício de carpinteiro, embora nem todos os homens devam ser obreiros". As palavras de Voltaire deixam patente a distância que mentalmente o separa de Rousseau: seu conceito de liberdade é teórico, abstrato, desligado da realidade e incapaz de reagir contra ela, enquanto nosso Autor deseja uma liberdade real e radicada na igualdade efetiva dos homens, sem importar se com a suposta dignidade dos magistrados, negociantes, padres e jovens fidalgos. (N. de L. G. M.)

[363] O regime feudal de tributos impunha prestações em espécie que implicavam trabalho físico: as corvéias. Do fim da Idade Média à Revolução, tais corvéias foram sendo substituídas por prestações em dinheiro e Turgot, em 1776, desejou estabelecer uma resolução extinguindo totalmente as prestações em espécie ou em trabalho, sendo saudado pela opinião "esclarecida". Só Rousseau parecia pressentir a ameaça à igualdade que se contém nos impostos em dinheiro que, nada representando para o rico, esmagam o pobre. Entrevia, pois, a função social da tributação. (N. de L. G. M.)

[364] Rousseau, não temendo parecer utópico, aproxima-se sempre de seu ideal: uma pequena sociedade simples e morigerada, com pouco comércio interno ou externo, vivendo quase somente das trocas diretas e, pois, podendo dispensar a moeda. (N. de L. G. M.)

[365] No Antigo Regime francês, os Estados

pode ser alienada[366], consiste essencialmente na vontade geral e a vontade absolutamente não se representa. É ela mesma ou é outra, não há meio-termo[367]. Os deputados do povo não são, nem podem ser seus representantes; não passam de comissários seus, nada podendo concluir definitivamente[368]. É nula toda lei que o povo diretamente não ratificar; em absoluto, não é lei. O povo inglês pensa ser livre e muito se engana, pois só o é durante a eleição dos membros do parlamento; uma vez estes eleitos, ele é escravo, não é nada. Durante os breves momentos de sua liberdade, o uso, que dela faz, mostra que merece perdê-la[369].

A idéia de representantes é moderna: vem-nos do Governo feudal[370], desse Governo iníquo e absurdo no qual a espécie humana só se degrada e o nome de homem cai em desonra[371]. Nas antigas repúblicas, e até nas monarquias, jamais teve o povo representantes, e não se conhecia essa palavra[372]. É bastante singular que em

Gerais dividiam-se no Primeiro Estado, composto de representantes da nobreza, no Segundo Estado, formado pelos representantes do clero, e no Terceiro Estado, que reunia os representantes da burguesia, no primitivo sentido da palavra, isto é, dos habitantes dos burgos. Como a nobreza e o clero dispunham de privilégios, Rousseau pertinentemente acusa-os de defenderem interesses particulares e, pois, de não se integrarem na vontade geral, enquanto a burguesia não privilegiada, por isso mesmo, pode ser identificada com o interesse público, se não concretizando, ao menos aproximando-se da vontade geral. Ademais, o Terceiro Estado é o mais numeroso (estimava-se, em 1789, que representava dezenove vinte avos da população de França). Essa mesma argumentação será retomada no famoso *Que é o Terceiro Estado*, de Siéyès, que a ela juntou uma defesa da representação parlamentar (condenada por Rousseau) para estabelecer, ao menos na estrutura formal, o princípio e funcionamento da Assembléia Constituinte revolucionária, modelo seguido pelas democracias. (N. de L. G. M.)

366 Cf. l. II, c. I. (N. de L.G.M.)

367 O fundamento psicológico é claro e consistente: não se pode querer por outrem. No máximo, podemos exprimir a vontade alheia, à condição, porém, de ser uma vontade conclusa e explícita. Logo, o deputado não pode "representar" o povo, mas apenas exprimir a sua vontade, depois de firmada e formulada. (N. de L. G. M.)

368 V. nota anterior. A cerrada argumentação de Rousseau, neste ponto, tornou-se fonte de acesas controvérsias doutrinárias e jurídicas. O *Contrato Social* opõe-se a Montesquieu, negando que a simples existência de deputados eleitos garanta às leis o selo da vontade popular. Isso só acontece quando o deputado dispõe de um "mandato imperativo" de seus eleitores, e maior concessão não faz Rousseau ao princípio representativo. Na Assembléia revolucionária, o ponto suscitaria violentos debates, não trepidando Robespierre em afirmar que cada lei, para exprimir a vontade soberana, devera ser submetida ao plebiscito (referendum popular, na moderna linguagem constitucional). Siéyès faria a defesa do sistema representativo, que foi o adotado, integrando-se na estrutura constitucional da França e dos Estados Unidos, imitando-a, depois, todas as constituições democráticas modernas. Sob Napoleão, o princípio representativo sofreu sério abalo (então Siéyès defendia diferente doutrina...), pois o imperador passara a ser o único representante da vontade de Deus e da nação, enquanto o Corpo Legislativo baixava à categoria de mero órgão técnico-legiferante. Terá sido este, possivelmente, o primeiro esboço do sistema de que, geralmente, se servem os regimes autoritários. (N. de L. G. M.)

369 Ataque frontal a Montesquieu que, simplificando otimisticamente o modelo inglês, não percebera que nos interstícios eleitorais a vontade popular não se exprime. (N. de L. G. M.)

370 Como os Estados Gerais, compostos de representantes dos "três Estados", vêm do Antigo Regime francês, Rousseau tem razão em dar raízes feudais ao parlamentarismo. (N. de L. G. M.)

371 ..."o nome de homem", em sentido estrito, pois, pela "homenagem", estabelecia-se um nexo de vassalagem, tornando-se o vassalo, daí por diante, "homem de alguém". (N. de L. G. M.)

372 Nos Estados antigos, mesmo onde um senado preparava as leis (Atenas, Roma), estas só adquiriam vigor depois de submetidas diretamente ao povo. (N. de L. G. M.)

Roma, onde os tribunos eram tão reverenciados, não se tenha sequer imaginado que eles pudessem usurpar as funções do povo e que, no meio de tão grande multidão, nunca tivessem tentado decidir por sua conta um único plebiscito. Pode-se julgar, no entanto, qual o embaraço que às vezes a multidão causava, pelo que aconteceu no tempo dos Gracos, quando uma parte dos cidadãos deu seu sufrágio do alto dos telhados.

Onde o direito e a liberdade são tudo, os inconvenientes nada são. No seio desse povo prudente, tudo era colocado em sua medida certa: deixavam seus litores fazer o que seus tribunos não teriam ousado; não temiam que os litores quisessem representá-los[373].

No entanto, para explicar como os tribunos algumas vezes o representavam, basta conceber como o Governo representa o soberano. Não sendo a Lei mais do que a declaração da vontade geral, claro é que, no poder legislativo, o povo não possa ser representado, mas tal coisa pode e deve acontecer no poder executivo, que não passa da força aplicada à Lei. Tal fato leva-nos a ver que, se examinarmos bem as coisas, muito poucas nações possuem leis. De qualquer modo, é certo que os tribunos, não tendo qualquer parcela do poder executivo, jamais puderam representar o povo romano baseando-se nos direitos de seus cargos, mas somente usurpando-os do senado.

Entre os gregos, tudo o que o povo tinha de fazer, fazia-o por si mesmo; encontrava-se freqüentemente reunido na praça. Residia num clima ameno, não era de modo algum ávido, os escravos executavam seu trabalho e a sua grande ocupação era a liberdade. Não possuindo mais as mesmas vantagens, como conservaríamos os mesmos direitos? Vossos climas mais agressivos vos impõem maiores necessidades[374]; seis meses por ano, a praça pública não é suportável; vossas línguas insonoras não podem fazer-se ouvir ao ar livre; preferis o vosso ganho à vossa liberdade, e temeis muito mais a miséria do que a escravidão.

Quê! a liberdade só se mantém com o apoio da servidão? Talvez[375]. Os dois excessos se tocam. Tudo o que, de qualquer modo, não está na natureza, apresenta seus inconvenientes; a sociedade civil mais do que todo o resto. Tais posições infelizes estabelecem-se naqueles lugares em que só se pode conservar a própria liberdade a expensas da de outrem, e onde o cidadão só pode ser perfeitamente livre quando o escravo é extremamente escravo. Essa era a situação de Esparta. Quanto a vós, povos modernos, não tendes escravos, mas o sois; pagais a liberdade deles com a vossa. Acreditais certo enaltecer essa preferência; nela encontro mais covardia do que humanidade.

De modo algum entendo, por tudo isso, que se deve possuir escravos, nem que seja legítimo o direito de escravidão, uma vez que demonstrei o contrário[376]; falo somente das razões pelas

373 Já ao tempo de Cicero, os patrícios deixavam de comparecer aos comícios curiais, sendo aí representados pelos litores. (N. de L. G. M.)

374 Adotar nos países frios o luxo e a frouxidão dos orientais é querer dar-se grilhões, é submeter se aos ferros ainda mais necessariamente do que eles. (N. do A.)

375 Aqui, Rousseau deve ceder ao peso da evidência histórica: seus amados exemplos gregos e romanos, quando governados democrática e diretamente, o eram por uma elite de cidadãos para os quais trabalhava a multidão de servos e escravos. Certa tendência moderna e otimista do tecnicismo espera que a máquina venha a conferir equivalente liberdade de ocupar-se com a causa pública, aos cidadãos da *pólis* moderna. (N. de L. G. M.)

376 Cf. l. I, c. II e IV. (N. de L. G. M.)

quais os povos modernos, que se crêem livres, têm representantes, e porque os povos antiigos não os tinham. De qualquer modo, no momento em que um povo se dá representantes, não é mais livre; não mais existe.

Examinando tudo cuidadosamente, não vejo como seja doravante possível ao soberano conservar entre nós o exercício de seus direitos, salvo se a *pólis*[377] for muito pequena. Mas, se for muito pequena, será subjugada? Não. Logo adiante demonstrarei[378] como se pode reunir o poder exterior de um grande povo à polícia fácil e à boa ordem de um pequeno Estado.

[377] Mais uma vez e, agora, na conclusão, torna-se visível que Rousseau desenvolveu todo esse capítulo tendo em mente o seu Estado ideal reduzido, equilibrado e frugal no modo de vida. Os Estados modernos, por sua própria constituição e proporções, são imperfeitos. (N. de L. G. M.)

[378] É o que me tinha proposto fazer no desenvolvimento desta obra, quando, ao tratar das relações externas, chegasse às confederações. É um assunto completamente novo, ainda estando todos os princípios por serem estabelecidos". (N. do A.)

* Aqui cabe referência à famosa alegação do Conde d'Antraigues, membro da Assembléia Nacional, em cuja biografia Vaughan reconhece o perfil de um aventureiro político. Numa nota final de seu folheto *Sobre qual é a situação da Assembléia Nacional*, publicado em 1790 e transcrito por Dreyfus-Brisac, diz ter conhecido o desenvolvimento do *Contrato Social* prometido por Rousseau. Não era obra acabada, mas o manuscrito em que "traçava o plano, lançava as bases e registrava, ao lado de dezesseis capítulos daquele texto, algumas de suas idéias que esperava desenvolver no corpo da obra. Esse manuscrito de trinta e duas páginas, inteiramente de sua mão, foi-me entregue por ele próprio, e autorizou-me a dele fazer, no curso de minha vida, o emprego que me parecesse útil". D'Antraigues teria pensado em publicar o texto, mas amigos seus objetaram com o que de irrealizável e, por isso, pernicioso à monarquia ali se encontrava. Acabou por convencer-se da possível má interpretação "e o risco resultante para minha pátria". Destruiu o manuscrito. Assim, deixando de lado essa possibilidade mal comprovada de quanto Rousseau pensava sobre as "federações", resta-nos apenas a breve indicação do *Emílio* (l. V), que pode ser completada com algumas reflexões entremeadas na *Paz Perpétua* de Saint-Pierre, tal como anota Dreyfus-Brisac no Apêndice VIII de sua clássica edição do *Contrato Social*. A primeira passagem, muito sucinta, permite apenas ajuizar a "federação" como algo mais sólido do que uma aliança internacional moderna, porém bem mais frouxo do que as confederações do tipo helvético. Quanto às observações da *Paz Perpétua*, dizem respeito a uma espécie de federação européia, sugerida por Saint-Pierre e que excluiria, se realizada, o tipo propriamente rousseauniano de "federação". (N. de L. G. M.)

CAPÍTULO XVI

De como a instituição do governo não é de modo algum um contrato

Uma vez bem estabelecido o poder legislativo, resta estabelecer do mesmo modo o poder executivo, porquanto este último, que só obra por meio de atos particulares, não sendo da essência do outro, dele é naturalmente separado[379]. Se fosse possível ao soberano, considerado como tal, deter o poder executivo, o direito[380] e o fato[381] confundir-se-iam de tal modo que não se saberia mais o que é lei e o que não é, e o corpo político, assim

[379] Conclui-se, pois, a completa oposição a Montesquieu: se este separa os poderes segundo a função, Rousseau os distingue segundo a natureza. (N. de L. G. M.)

[380] A lei, a expressão da vontade geral. (N. de L. G. M.)

[381] O caso particular concreto a que se faz a aplicação da lei por uma decisão do magistrado. (N. de L. G. M.)

desnaturado[382], cairia logo nas garras da violência contra a qual fora instituído[383].

Sendo todos os cidadãos iguais pelo contrato social, o que todos devem fazer, todos podem prescrever, enquanto ninguém tem o direito de exigir de outrem que faça aquilo que ele mesmo não faz. Ora, é propriamente esse direito, indispensável para fazer viver e movimentar-se o corpo político, que o soberano dá ao príncipe ao instituir o Governo[384].

Muitos pretenderam[385] que o ato desse estabelecimento constituía um contrato entre o povo e os chefes que se dá, contrato pelo qual se estipulariam entre as duas partes as condições pelas quais uma se obrigaria a mandar e a outra a obedecer. Convir-se-á, estou certo, que assim teríamos uma estranha maneira de contratar[386]. Vejamos, porém, se tal opinião é sustentável.

Primeiramente, a autoridade suprema, assim como não pode alienar-se, também não pode modificar-se; limitá-la é destruí-la. É absurdo e contraditório que o soberano dê a si mesmo um superior; obrigar-se a obedecer a um senhor é entregar-se em plena liberdade[387].

Além disso, é evidente que esse contrato constituiria um ato particular entre o povo e tais ou quais pessoas; conclui-se daí que esse contrato não poderia ser uma lei ou um ato de soberania e que, conseqüentemente, seria ilegítimo[388].

Vê-se ainda que as partes contratantes se encontrariam, entre si, unicamente sob a lei da natureza e sem nenhuma garantia de seus compromissos recíprocos, o que de todos os modos é contrário ao estado civil: aquele que tem a força nas mãos sendo sempre o senhor da execução, melhor seria concordarmos em dar o nome de contrato ao ato de um homem que dissesse a um outro: Eu vos dou tudo que é meu, sob a condição de que me deis o que vos aprouver[389].

Há um único contrato no Estado, o da associação[390], e, por si só, esse exclui todos os demais. Não se poderia imaginar nenhum contrato público que não fosse uma violação do primeiro.

[382] Pois já não haveria meio de saber se os fatos (as decisões do magistrado) correspondem ao direito (a vontade geral), posto que uma só vontade, a ambos determinando, haveria de confundi-los. (N. de L. G. M.)

[383] Cf. capítulos I e III deste Livro. (N. de L. G. M.)

[384] O soberano permanece em sua esfera, que é a das leis gerais do direito, enquanto ao Governo toca o campo das aplicações particulares, dos fatos. (N. de L. G. M.)

[385] A rigor, só Locke falou de um contrato entre o povo e os seus chefes. Hobbes apresenta uma fórmula mais complexa, segundo a qual cada indivíduo se compromete com os demais e todos conjuntamente com o chefe. Mas, como se tem anotado, Rousseau aqui enfrenta não só Locke e Hobbes, mas ainda Althusius, Jurieu, etc. Enfim, opõe-se a quantos se serviram do esquema contratual sem aludir à vontade geral que, aliás, foi ele o primeiro a definir essencialmente. (N. de L. G. M.)

[386] Cf. com a crítica à escravidão do capítulo IV do Primeiro Livro. (N. de L. G. M.)

[387] Em "plena liberdade" natural, pois se alguém já firmou o pacto social, comprometendo-se a só obedecer à vontade geral, e depois aceita a obediência a uma vontade particular, rompe aquele pacto e retorna ao estado de natureza. (N. de L. G. M.)

[388] Cf. l. II, c. IV e VI. (N. de L. G. M.)

[389] Cf. l. I, c. IV, que termina por uma fórmula equivalente. (N. de L. G. M.)

[390] O contrato social. Todo este capítulo, aliás, recapitula as noções básicas dos livros Primeiro e Segundo, relembrando-os a propósito do poder executivo. (N. de L. G. M.)

Capítulo XVII

Da instituição do governo

À luz de que idéia se precisará, pois, conceber o ato pelo qual o Governo é instituído? Salientarei de início que esse ato é complexo, ou composto de dois outros, a saber: o estabelecimento da lei e a execução da lei.

Pelo primeiro, o soberano estatui que haverá um corpo de Governo, estabelecido sob tal ou qual forma; esse ato, vê-se, é uma lei.

Pelo segundo, o povo nomeia os chefes que ficarão encarregados do Governo estabelecido. Ora, sendo essa nomeação um ato particular, não constitui uma segunda lei, mas simples conseqüência da primeira e uma função do Governo[391].

A dificuldade reside em entender-se como se pode ter um ato particular antes que o Governo exista, e como o povo, que não passa de soberano ou de súdito, pode tornar-se, em certas circunstâncias, príncipe ou magistrado.

Ainda neste ponto se descobre uma dessas espantosas propriedades do corpo político pelas quais concilia operações aparentemente contraditórias pois a de que tratamos faz-se por uma súbita conversão da soberania em democracia, de modo que, sem qualquer mudança sensível e somente por meio de uma nova relação entre todos e todos, os cidadãos, tornados magistrados, passam dos atos gerais aos atos particulares, e da lei à execução[392].

Essa mudança de relação não é, de modo algum, uma sutileza de especulação sem exemplo na prática, pois acontece diariamente no parlamento da Inglaterra, onde a câmara baixa, em certas ocasiões, se transforma numa grande comissão para discutir melhor os negócios, passando assim de corte soberana, que era no instante precedente, a simples comissão, de tal sorte que, logo depois, comunica a si mesma, como câmara dos comuns, o que acaba de assentar como grande comissão, e delibera, de novo, sob um título, sobre o que já resolveu sob outro.

Tal, a vantagem peculiar ao Governo democrático — pode estabelecer-se de fato por um simples ato da vontade geral. Depois disso, esse Governo provisório permanece na posse, caso seja essa forma adotada, ou é estabelecido em nome do soberano o Governo prescrito pela lei, ficando tudo assim

[391] Evidentemente, Rousseau teme embaraçar-se nas definições rigorosas, que já traçou *in genere*, quando aqui deve cuidar de um aspecto prático e concreto da vida dos Estados. Cabe recordar que, mais de uma vez, o *Contrato Social* sublinhou a imperfeição inerente aos Estados tal como existem, em face do que deveriam legitimamente ser. Aqui, porém, as dificuldades são ainda quase somente vocabulares. (N. de L. G. M.)

[392] Relaciona-se, habitualmente, esse parágrafo com a passagem em que Hobbes afirma: "Os que se reuniram em assembléia para formar uma sociedade civil, desde então inicia ram uma *democracia*, porque, por estarem reunidos por sua vontade, se supõe que se encontram obrigados a consentir no que for resolvido pelo maior número, o que é propriamente o Governo popular . . ." (*De Cive*, c. VII.) Assim, da simples reunião em assembléia resulta o estabelecimento da regra majoritária democrática e, desta, deriva Rousseau o direito de designar a pessoa do monarca. (N. de L. G. M.)

dentro da regra[393]. Não é possível instituir o Governo por qualquer outra maneira legítima e sem renúncia aos princípios acima estabelecidos.

[393] Tornou-se clássica a objeção de Beaulavon, endossada por Vaughan, segundo a qual, desde que se constitui em democracia, o povo já não tem o direito de designar um rei. Para Vaughan, há contradição com o capítulo anterior, pois esta escolha do rei seria um contrato entre povo e Governo, um ato particular e, portanto, ilegítimo. Halbwachs, o terceiro dos grandes comentaristas do *Contrato Social*, opõe-se a tais objeções argumentando que: 1.º) a regra democrática que se impõe pela simples instalação da assembléia não implica a adoção de tal ou qual forma de governo (tendo idêntico sentido o texto inspirador de Hobbes, v. nota 392, supra); 2.º) o povo, como soberano, decide criar um Governo monárquico, e, como assembléia democrática, designa a pessoa que o exercerá, sem que vá contradição em admitir que o cidadão, membro do soberano, possa aparecer como magistrado temporário, pois já o vimos em outra dupla relação, qual seja a de membro do soberano e súdito do Estado; 3.º) não é a soberania, mas o poder executivo, que passa às mãos do monarca, e, uma vez este designado, extingue-se a assembléia sob regra democrática, para restar o soberano na plena posse da soberania e o monarca no exercício de sua função executiva. Se a fórmula de Rousseau parece desnecessariamente complicada, cumpre notar que, graças a ela, chegamos a uma instituição monárquica escolhida em função do interesse comum e não tendo em vista determinada pessoa que se quer como rei. Só depois de escolhida a forma de governo é que se passa a considerar o problema da escolha dos governantes. (N. de L. G. M.)

Capítulo XVIII

Meio de prevenir as usurpações do governo[394]

Desses esclarecimentos, e confirmando o capítulo XVI, resulta que o ato que institui o Governo não é de modo algum um contrato, mas uma lei; que os depositários do poder executivo não são absolutamente os senhores do povo, mas seus funcionários; que ele pode nomeá-los ou destituí-los quando lhe aprouver; que para eles não cabe absolutamente contratar, mas obedecer; e que, incumbindo-se das funções que o Estado lhes impõe, não fazem senão desempenhar seu dever de cidadãos, sem ter de modo algum o direito de discutir as condições.

Quando acontece, pois, que o povo institui um Governo hereditário, seja monárquico numa família, seja aristocrático dentro de uma ordem de cidadãos, não é de forma alguma um compromisso que toma, mas sim uma forma provisória que dá à administração, até quando lhe aprouver ordenar outra.

É verdade que tais mudanças são sempre perigosas e que só se deve tocar no Governo estabelecido quando este se torna incompatível com o bem público. Esta advertência representa, porém, uma máxima de política e não uma regra de direito, e o Estado não está mais obrigado a entregar a autoridade civil a seus chefes, do que a autoridade militar a seus generais.

É ainda verdade que, em tal caso, não se poderia observar com bastante cuidado todas as formalidades exigidas para distinguir um ato regular e legítimo de um tumulto sedicioso, e a vontade de todo um povo, dos clamores de uma facção. É neste ponto, sobretudo,

[394] "Meio" e não "meios" como se lê em algumas edições do *Contrato*, pois tal é a forma da edição original, que aliás se justifica: as assembléias periódicas são o único meio de reagir à usurpação. (N. de L. G. M.)

que não se pode dar ao caso odioso[395] senão aquilo que não se lhe pode recusar em todo o rigor do direito. É ainda, graças a essa obrigação que o príncipe consegue vantagem para conservar o seu poder malgrado o povo, sem que se possa dizer que o haja usurpado, pois, parecendo usar somente seus direitos, é-lhe muito fácil dilatá-los e, pretextando a tranqüilidade pública, impedir a realização de assembléias destinadas a restabelecer a boa ordem, prevalecendo-se assim de um silêncio que impede romper-se ou de irregularidades que faz cometer, para em seu favor supor a aprovação daqueles que o medo faz calar e para punir aqueles que ousam falar. Eis como os decênviros, eleitos a princípio por um ano e depois conservados por mais um ano, tentaram reter perpetuamente o poder, não mais permitindo a reunião dos comícios. Valendo-se ainda desse meio fácil é que todos os governos do mundo, uma vez revestidos da força pública, mais cedo ou mais tarde usurpam a autoridade soberana.

As assembléias periódicas, das quais falei acima[396], servem para prevenir ou retardar essa infelicidade, sobretudo quando não têm necessidade de convocação formal, pois então o príncipe não poderia impedi-las sem abertamente declarar-se infrator das leis e inimigo do Estado.

A abertura dessas assembléias, que só têm por objeto a manutenção do trabalho social, deve sempre se fazer por duas proposições que jamais se podem suprimir e que são submetidas separadamente a sufrágio.

A primeira é: "Se apraz ao soberano conservar a presente forma de governo".

A segunda é: "Se apraz ao povo deixar a administração aos que se encontram atualmente encarregados dela".

Suponho, neste ponto, o que creio ter demonstrado, isto é, que não há no Estado nenhuma lei fundamental que não possa ser revogada, nem mesmo o pacto social[397], pois, se todos os cidadãos se reunissem para, de comum acordo, romper esse pacto, não se pode duvidar que fosse muito legitimamente rompido. Grotius chega até a pensar que cada um pode renunciar ao Estado do qual é membro e retomar sua liberdade natural e seus bens, saindo do país[398]. Ora, seria absurdo que todos os cidadãos reunidos não pudessem o que pode cada um deles em separado.

[395] Na tradição jurídica romana, o "caso odioso" é aquele em que o exercício do direito reivindicado pode trazer perigos, donde a máxima: *"Odia restringenda, favores ampliandi"*. (N. de L. G. M.)

[396] Cf. c. XIII. A insistência no recurso à convocação das assembléias periódicas, clara alusão ao caso de sua cidade natal, valeu a Rousseau a queima pública, em Genebra, do *Contrato Social* e a ordem de prisão contra seu autor. O Procurador-Geral Tronchin apontou passagens deste capítulo ao "Pequeno Conselho" e tanto bastou para desencadear a reação contra o até então venturoso "cidadão de Genebra". (N. de L. G. M.)

[397] Cf. l. I, c. VII. (N. de L. G. M.)

[398] É claro que não se sai dele para escapar ao dever e furtar-se a servir à pátria no momento em que tem necessidade de nós. A fuga seria, então, criminosa e punível; não haveria retirada, mas deserção. (N. do A.)

LIVRO QUARTO

Capítulo I

De como a vontade geral é indestrutível

Enquanto muitos homens reunidos se consideram um único corpo, eles não têm senão uma única vontade que se liga à conservação comum e ao bem-estar geral. Então, todos os expedientes do Estado são vigorosos e simples, suas máximas claras e luminosas; absolutamente não há qualquer interesse confuso, contraditório; o bem comum se patenteia em todos os lugares e só exige bom senso para ser percebido. A paz, a união, a igualdade são inimigas das sutilezas políticas. Os homens corretos e simples são difíceis de enganar, devido à sua simplicidade. Não os impressionam de modo algum as astúcias e os pretextos rebuscados, nem chegam mesmo a ser bastante sutis para serem tolos. Quando se vêem, entre os povos mais felizes do mundo, grupos de camponeses regulamentarem os negócios do Estado sob um carvalho e se conduzirem sempre sabiamente, pode-se deixar de desprezar os rebuscamentos das outras nações, que com tanta arte e mistério se tornam ilustres e miseráveis?[399]

Um Estado assim governado tem necessidade de bem poucas leis e, à medida que se torna preciso promulgar outras novas, reconhece-se tal necessidade universalmente. O primeiro que a propuser não fará senão dizer o que todos já sentiram, e não cabem nem brigas nem eloqüência para fazer com que se transforme em lei o que cada um já resolveu fazer, desde que esteja certo de que os demais farão como ele.

O que engana os discutidores é que, não vendo senão Estados mal constituídos desde a origem[400], chocam-se com a impossibilidade de neles manter semelhante polícia, rindo-se[401] só com imaginar todas as idiotices que um impostor esperto, um discursador insinuante poderia impingir ao povo de Paris e de Londres. Não sabem que o povo de Berna submeteria Cromwell aos guizos e os genebrinos passariam o Duque de Beaufort pela disciplina[402].

[399] Para Rousseau, a Suíça fornecia dois exemplos aos países mais populosos, ricos e desenvolvidos da Europa: o modelo constitucional de Genebra e o modelo vivo da existência frugal e pacífica das comunidades rurais de certos cantões montanheses. Genebra, por esta altura, já o desiludira. Então cresce seu apegamento pelos camponeses simples que, até hoje, resolvem os problemas comuns pelo sistema da democracia direta. A referência também aparece no *Projeto para a Córsega*. (N. de L. G. M.)

[400] Essa, a maior deficiência do método de Montesquieu: quando se considera apenas a realidade imediatamente observável, corre-se o risco de aceitar por normal a perversão generalizada. (N. de L. G. M.)

[401] A tendência a ironizar a incapacidade popular é dada como mais um traço próprio dos "filósofos" da ilustração, de um Voltaire, por exemplo. (N. de L. G. M.)

[402] Os guizos e a disciplina eram os castigos então comumente impostos aos perturbadores da ordem pública. O Duque de Beaufort era um dos líderes da "fronda", rebelião que se levantou em Paris, durante a regência de Ana d'Áustria, com o fim ostensivo de expulsar Mazarino de França. Quanto a Cromwell, Rousseau diria que "só foi dado por tirano depois de ter passado, durante quinze anos, por ser o vingador da lei e o defensor da religião". (Carta a Usteri, 18 de julho de 1763.) (N. de L. G. M.)

Quando, porém, o liame social começa a afrouxar e o Estado a enfraquecer, quando os interesses particulares passam a se fazer sentir e as pequenas sociedades a influir na grande, o interesse comum se altera e encontra opositores, a unanimidade não mais reina nos votos, a vontade geral não é mais a vontade de todos[403], surgem contradições e debates, e o melhor parecer não é aprovado sem disputas.

Enfim, quando o Estado, próximo da ruína, só subsiste por uma forma ilusória e vã, quando se rompeu em todos os corações o liame social, quando o interesse mais vil se pavoneia atrevidamente com o nome sagrado do bem público, então a vontade geral emudece[404] — todos, guiados por motivos secretos, já não opinam como cidadãos, tal como se o Estado jamais tivesse existido, e fazem-se passar fraudulentamente, sob o nome de leis, decretos iníquos cujo único objetivos é o interesse particular.

Concluir-se-á daí que a vontade geral esteja aniquilada e corrompida? Não; ela é sempre constante, inalterável e pura, mas encontra-se subordinada a outras que a sobrepujam[405]. Cada um, desligando seu interesse do interesse comum, bem sabe que não o pode isolar completamente; sua parte do mal público, porém, não lhe parece nada, em face do bem exclusivo de que pretende apropriar-se. Excetuado esse bem particular, ele deseja, tão fortemente quanto qualquer outro, o bem geral em seu próprio interesse. Mesmo quando vende seu voto a peso de dinheiro, não extingue em si a vontade geral — ilude-a. A falta que comete é mudar a natureza da questão e responder coisa diversa daquilo que se lhe pergunta, de modo que, em lugar de dizer, com seu voto, "é vantajoso para o Estado", ele diz "é vantajoso para tal homem ou tal partido que seja aprovada tal ou qual proposta". Assim, a lei da ordem pública nas assembléias não está tanto em nelas manter a vontade geral, quanto em fazer com que sempre seja consultada e sempre responda[406].

Teria aqui muitas reflexões a fazer sobre o mero direito de votar em todo o ato de soberania, direito do qual de modo algum se poderá despojar os cidadãos, e sobre o referente a opinar, a propor, a dividir, a discutir[407], que o Governo tem sempre extremo cuidado em reservar para seus membros. Essa importante matéria, no entanto, exigiria um tratado à parte e não posso, neste, dizer tudo.

[403] Impõe-se bem compreender esse trecho, cuja linguagem é pouco precisa. Sabemos que a vontade geral não precisa ser a vontade de todos, nem sequer da maioria — é o que há de comum na vontade de todos. Aqui Rousseau se refere à vontade pretensamente geral, resultante de uma coalização facciosa que se dispôs seguir uma maioria para consagrar seu interesse particular. (N. de L. G. M.)

[404] Agora, trata-se da vontade geral. Voltamos àquele trecho da "Dedicatória" do segundo *Discurso* em que se fala dos povos, que, uma vez habituados à servidão, já não sabem viver fora dela. (N. de L. G. M.)

[405] Confirma-se, pois, a interpretação que estas notas vêm dando à natureza essencial da vontade geral. Substrato comum das consciências individuais, reflexo do processo de socialização de cada um e todos os indivíduos, a vontade geral está sempre presente neles. Mesmo o ato mais egoísta não a elide, senão apenas passa por sobre ela. Ou, então, nela mesma encontra algo que é de interesse particular. (N. de L. G. M.)

[406] Beaulavon duvida da possibilidade de conseguir-se, por meio de leis regulamentares do funcionamento das assembléias, tal resultado. Parece, contudo, que "lei da ordem pública", nesse passo, significa antes a regra moral imposta pelo interesse público, isto é, uma daquelas leis que não se gravam no bronze, mas no coração, como se diz no próprio *Contrato Social*. A reação moral impedirá as coalizões facciosas, que desviam a consulta à vontade geral e adulteram sua resposta. (N. de L. G. M.)

[407] Distinguem-se meticulosamente os muitos passos, complementares porém distintos, que caracterizam a elaboração, fixação e expressão da vontade geral. Não obstante, no

Capítulo II

Dos sufrágios

Vê-se, pelo capítulo precedente, de como, pelo modo de tratar os negócios gerais, pode-se ter um índice bastante seguro do estado real dos costumes e da saúde do corpo político. Quanto mais reinar o acordo nas assembléias, isto é, quanto mais se aproximarem as opiniões da unanimidade, tanto mais dominante também será a vontade geral; porém os longos debates, as dissensões, o tumulto prenunciam a ascendência dos interesses particulares e o declínio do Estado [408].

Tal coisa parecerá menos evidente quando duas ou mais ordens entram na sua constituição, como em Roma os patrícios e os plebeus, cujas querelas freqüentemente perturbaram os comícios, mesmo nos melhores tempos da República [409]. A excessão, porém, é mais aparente do que real, pois então, pelo vício inerente ao corpo político, têm-se por assim dizer dois Estados num só; o que não é verdadeiro para os dois em conjunto, é verdadeiro para cada um em separado. E, com efeito, até nas épocas mais tempestuosas, os plebiscitos do povo, quando o senado não se imiscuía, decorriam sempre tranqüilamente e com grande pluralidade de sufrágios: os cidadãos não tendo senão um interesse, o povo não tinha senão uma vontade.

Na outra extremidade do círculo, torna a aparecer a unanimidade, isto é, quando os cidadãos, caindo na servidão, não mais têm nem liberdade nem vontade. Então, o temor e a adulação transformam os sufrágios em aclamação; não se delibera mais, adora-se ou se maldiz. Essa, a abjeta maneira de

direito de "propor" há uma flecha diretamente apontada contra o "Pequeno Conselho" de Genebra que se reservara monopolisticamente a faculdade de apresentar projetos de deliberação a todos os órgãos governamentais. (N. de L. G. M.)

408 Jamais admitindo a existência de partidos ou facções no seio de um Estado bem constituído, Rousseau dispõe-se, aqui, a demonstrar as más conseqüências de tal perturbação, a começar pelos exemplos aparentemente mais benévolos, como o das duas ordens de Roma, de que trata no parágrafo seguinte. (N. de L. G. M.)

409 Existindo em Roma as assembléias curiais, compostas segundo o nascimento, e as centuriais, baseadas na fortuna, os tribunos da plebe desejaram instalar uma nova assembléia convocando os plebeus segundo suas tribos — foram os concílios da plebe, cujas decisões se chamavam, coerentemente, plebiscito. Assim se escolhiam os tribunos, a partir de 471, mas os plebiscitos só obrigavam à plebe. Em 367, o senado, por anuência, emprestou força de lei a todos os plebiscitos. No fim do século IV, essa anuência passou a ser dada antes de votado o plebiscito, que, pois, virtualmente passou a ter força legiferante. Esses dados históricos, tomados à *História Romana* de Piganiol, são citados por Halbwachs que, contudo, acredita encontrar, na condenação do choque de partidos nascidos de diferenças econômicas, uma tendência de Rousseau à abstração que o afasta, por exemplo, de certas análises realistas da divisão partidária, como a de Marx no *18 Brumário de Luís Napoleão*. Ora, em Rousseau como em Marx, há o reconhecimento da divisão política que o econômico impõe e que se deve buscar eliminar — por meios muito diversos, é óbvio — a fim de restabelecer a imprescindível igualdade entre os súditos do Estado e membros do soberano. Não é menos certo, contudo, que poucos socialistas, inclusive os marxistas, souberam ler acertadamente a obra política de Rousseau. (N. de L. G. M.)

opinar do senado ao tempo dos imperadores. Algumas vezes, tal se processava com precauções ridículas. Tácito observa[410] que, sob Otão, os senadores, cumulando Vitélio de execrações, fingiam ao mesmo tempo fazer um tumulto tremendo, a fim de que, se por um acaso ele se tornasse o senhor, não pudesse saber o que cada um deles dissera.

Dessas várias considerações nascem as máximas pelas quais se deve regular o modo de contar os votos e de comparar as propostas, caso a vontade geral seja mais ou menos fácil de ser conhecida, ou esteja o Estado em maior ou menor declínio.

Existe uma única lei que, pela sua natureza, exige consentimento unânime — é o pacto social, por ser a associação civil o mais voluntário dos atos deste mundo. Todo homem, tendo nascido livre e senhor de si mesmo, ninguém pode, a qualquer pretexto imaginável, sujeitá-lo sem o seu consentimento. Afirmar que o filho de um escravo nasce escravo, é afirmar que não nasce homem.

Se, quando surge o pacto social, aparecem, pois, opositores, sua oposição não invalida o contrato, apenas impede que se compreendam nele: são estrangeiros entre os cidadãos[411]. Quando o Estado se instituiu, o consentimento encontra-se no fato de residir; habitar o território é submeter-se à soberania[412].

Fora desse contrato primitivo, e em conseqüência do próprio contrato, o voto dos mais numerosos sempre obriga os demais[413]. Pergunta-se, porém, como o homem pode ser livre, e forçado a conformar-se com vontades que não a sua. Como os opositores serão livres e submetidos a leis que não consentiram?

Respondo que a questão está mal proposta. O cidadão consente todas as leis, mesmo as aprovadas contra sua vontade e até aquelas que o punem quando ousa violar uma delas. A vontade constante de todos os membros do Estado é a vontade geral: por ela é que são cidadãos e livres[414]. Quando se propõe uma lei na assembléia do povo, o que se lhes pergunta não é precisamente se aprovam ou rejeitam a proposta, mas se estão ou não de acordo

[410] *Histor.*, I, 85. (N. do A.)

[411] No *Projeto para a Córsega*, há uma aplicação prática para o princípio: os que não aceitam o pacto devem afastar-se da assembléia, assim significando seu alheamento do corpo político nascente. (N. de L. G. M.)

[412] Compreenda-se isso sempre num Estado livre, porquanto, alhures, a família, os bens, a falta de asilo, a necessidade, a violência podem reter um habitante no país, malgrado sua vontade; nesse caso, a sua permanência por si só não supõe seu consentimento ao contrato ou à violação do contrato*. (N. do A.)

* Não se confunda essa noção da residência com a moderna teoria do "quase-contrato" pela qual se consideram submetidos às obrigações comuns os que não exprimiram sua adesão ao Estado (os incapazes jurídicos: crianças, insanos e, em certos casos, as mulheres). Para Rousseau, o consentimento deve ser explícito (ele cuida de indivíduos capacitados à cidadania) e só se presume quando a condição de presunção resulta de um ato voluntário, qual seja o de ir residir naquele Estado. (N. de L. G. M.)

[413] Por que a maioria é sempre legítima na ascendência sobre a minoria, explicar-se-á mais abaixo, quando se tratar da relação entre o voto individual e a vontade geral. Aqui apenas se considera que, dispostos a viver em comum, como decidiram ao aceitar o pacto social, os homens não podem estar em risco permanente de dissolver o corpo social cada vez que não se alcance unanimidade nas deliberações. (N. de L. G. M.)

[414] Em Gênova, lê-se na fachada das prisões e nos grilhões dos forçados às galés a palavra *Libertas*. Essa aplicação da divisa é bela e justa. Com efeito, só os malfeitores de todos os Estados impedem o cidadão de ser livre. Num país em que todas essas pessoas estivessem nas galeras, gozar-se-ia da mais perfeita liberdade. (N. do A.)

com a vontade geral que é a deles[415]; cada um, dando o seu sufrágio, dá com isso a sua opinião, e do cálculo dos votos se conclui a declaração da vontade geral. Quando, pois, domina a opinião contrária à minha, tal coisa não prova senão que eu me enganara e que aquilo que julgava ser a vontade geral, não o era. Se minha opinião particular tivesse predominado, eu teria feito uma coisa diferente daquela que quisera; então é que eu não seria livre[416].

Tal coisa supõe, é verdade, que todos os caracteres da vontade geral estejam ainda na pluralidade[417]; quando assim já não acontece, não há mais liberdade, seja qual for o partido tomado.

Ao mostrar, mais acima[418], como nas deliberações públicas se substituía a vontade geral por vontades particulares, indiquei suficientemente os modos praticáveis de prevenir esse abuso; deles ainda falarei mais adiante[419]. Relativamente ao número proporcional dos sufrágios para declarar essa vontade, dei também os princípios pelos quais se pode determiná-lo. A diferença de um único voto rompe a igualdade; um único opositor rompe a unanimidade, mas entre a unanimidade e a igualdade há diversos quinhões desiguais, podendo-se para cada um deles fixar esse número segundo o estado e as necessidades do corpo político[420].

[415] Com essa afirmação, Rousseau conclui sua construção doutrinária e, ao mesmo tempo, aparta se, em definitivo, do individualismo. Se numa assembléia impera, como única legítima, a regra da maioria, ela não decorre do fato de a soma de um maior número de vontades ter maior peso do que a soma das vontades menos numerosas, como diz um conceito até hoje corrente. O que se entende, de tal sorte, é a maior probabilidade de revelar-se a vontade geral por intermédio do maior número, porquanto, presente em cada um dos componentes da assembléia, só poderá ser dominada e iludida pelos interesses particulares de uma pequena parcela de indivíduos. Por isso mesmo, em perfeita saúde o corpo político não deveria conhecer — como incessantemente repete o *Contrato Social* — "os longos debates, as dissensões, o tumulto", pois nas assembléias, a rigor, nada importa a opinião de cada um, que é o reflexo das diferenças individuais, mas a expressão, por cada um, do que todos têm de comum — a vontade geral. Assim, no sistema político de Rousseau, nenhum valor essencial tem o indivíduo, cuja única função é a de revelar o interesse coletivo, tanto que, se for voto vencido, estará moralmente obrigado a reconhecer que se afastou da vontade geral e juridicamente obrigado a submeter-se a ela, para continuar a ser livre, isto é, a gozar da liberdade que o corpo político assegura a seus membros. (N. de L. G. M.)

[416] Nem a liberdade política, pois o Estado, em que predominam os interesses particulares, já não garante a liberdade de seus súditos; nem a liberdade moral, pois, já não ouvindo a voz mais profunda da própria consciência, a vontade estaria corrompida e a conduta transviada. (N. de L. G. M.)

[417] Isto é, que a vontade geral ainda domine na consciência de todos. (N. de L. G. M.)

[418] A referência é aos capítulos III do Livro II e XVIII do Livro II, onde se afirmou que a vontade geral não erra e se cuidou das medidas que podem evitar a usurpação do Governo, porém ainda no capítulo precedente se distinguiam as três fases do processo de declínio que da união, passando pelo afrouxamento do liame social, chega à mudez da vontade geral. (N. de L. G. M.)

[419] Nos dois capítulos seguintes. (N. de L. G. M.)

[420] Num Estado politicamente sadio pode se esperar pela unanimidade, não porque represente uma exigência mais alta e mais próxima da perfeição aspirada, mas porque natural e espontaneamente tende a estabelecer-se desde que todos têm a consciência dominada pelo interesse coletivo. Se admitimos o progressivo afrouxamento do liame social, só poderemos, contudo, tolerar tal perversão até o ponto em que ainda supomos dominante a presença da vontade geral na simples maioria (metade e mais um) dos cidadãos, pois a partir desse limite estaríamos acertando um grupo dominado pelos interesses particulares. Entre os dois limites — unanimidade e maioria — podem-se estabelecer critérios intermédios destinados a reforçar a base de valor de certas decisões mais graves e menos urgentes. (V. parágrafo seguinte.) A regra dos dois terços é freqüente nas organizações contemporâneas. (N. de L. G. M.)

Duas máximas gerais podem servir para regulamentar essas relações: uma diz que, quanto mais importantes e graves as deliberações, tanto mais a opinião que as provoca deve aproximar-se da unanimidade; a outra diz que, quanto mais celeridade exigir o assunto em questão, tanto mais se deve abreviar a diferença prescrita na divisão das opiniões: nas deliberações em que se precisa resolver imediatamente, deve bastar a diferença de um único voto. A primeira dessas máximas parece mais conveniente às leis, e a segunda, aos negócios. De qualquer modo, pela sua combinação estabelecem-se as melhores relações que se podem dar à pluralidade para pronunciar-se.

Capítulo III

Das eleições

Relativamente às eleições do príncipe e do magistrado, que são, como já disse, atos complexos[421], há duas maneiras para processá-las, a saber: a escolha e a sorte. Uma e outra foram empregadas em várias repúblicas e ainda hoje encontra-se uma mistura muito complicada de ambas na eleição do doge de Veneza[422].

"O sufrágio pela sorte", diz Montesquieu[423], "pertence à natureza da democracia." Concordo, mas como se explica tal coisa? "A sorte", continua ele, "é um modo de eleger que não aflige ninguém: deixa a cada cidadão uma razoável esperança de servir a pátria[424]." Isso não são razões.

Se considerarmos que a eleição dos chefes constitui função do Governo, e não da soberania, ver-se-á por que a via da sorte se inclui mais na natureza da democracia, na qual a administração é tanto melhor quanto, nela, menos se multiplicam os atos[425].

Em toda a verdadeira democracia, a magistratura não é uma vantagem mas uma carga onerosa, que não se pode justamente impor mais a um particular do que a outro. Somente a Lei pode impor essa carga àquele sobre o qual a sorte recairá, pois assim, tornando-se a condição igual para todos e não dependendo a escolha de nenhuma vontade humana, absolutamente não há qualquer aplicação particular que altere a universalidade da Lei[426].

Na aristocracia, o príncipe escolhe o

[421] V. Livro II, capítulo XVII, onde se expõe tal "complexidade", e as notas sobre a "ambigüidade" que certos comentaristas julgam encontrar no texto. (N. de L. G. M.)

[422] Eis o sistema que, segundo Beaulavon, operou em Veneza do século XIII ao fim da república: 1.º) o Grande Conselho elegia 30 cidadãos; 2.º) os 30 elegiam 9; 3.º) os 9 elegiam 40; 4.º) dos 40 sorteavam se 12; 5.º) os 12 elegiam 25; 6.º) deles, sorteavam-se 9; 7.º) os 9 elegiam 25; 8.º) dos 25, sorteavam-se 11; 9.º) os 11 elegiam 41; 10.º) os 41 elegiam o doge. (N. de L. G. M.)

[423] No *Do Espírito das Leis*, l. II, c. II. (N. de L. G. M.)

[424] Para bem penetrar o sentido do sorteio praticado na democracia ateniense, que é exemplo invocado por Montesquieu no trecho referido, devemos lembrar-nos do sentido sagrado de que se imbuía toda a vida cívica da cidade antiga. "O homem que a sorte aponta, dizendo que é caro aos deuses e parece-nos justo que governe", afirmava Platão nas *Leis* (Livro III). (N. de L. G. M.)

[425] A repetição a evitar é a intervenção do povo numa decisão que, pelo seu caráter particular, escapa à sua função de firmar leis gerais. A sorte substituía um desses atos particulares: a eleição. (N. de L. G. M.)

[426] A sorte enquadra-se, assim, na teoria da vontade geral, tanto evitando o desvio egoísta do eleitor ao votar, quanto supondo a igualdade de todos enquanto candidatos presumíveis. (N. de L. G. M.)

príncipe, o Governo se conserva por si mesmo; nela, cabem melhor os sufrágios[427].

O exemplo da eleição do doge de Veneza, longe de destruir, confirma essa distinção: tal forma combinada convém a um Governo misto. É um erro considerar o Governo de Veneza como uma verdadeira aristocracia. Se lá o povo de modo algum participa do Governo, a nobreza é o próprio povo. Uma multidão de pobres barnabotes[428] nunca se achegou a qualquer magistratura, e de sua nobreza só tem o vão título de Excelência e o direito de assistir ao grande Conselho. Nesse grande Conselho, tão numeroso quanto o nosso Conselho geral de Genebra, os ilustres membros não têm mais privilégios do que os nossos simples cidadãos. É certo que, pondo-se de parte a extrema disparidade das duas repúblicas[429], a burguesia de Genebra representa exatamente o patriciado veneziano; nossos nativos e habitantes representam os citadinos e o povo de Veneza; nossos camponeses, os súditos da terra firme; enfim, de qualquer modo que se considere essa república, abstração feita do tamanho, seu Governo não tem mais aristocracia do que o nosso. Toda a diferença reside no fato de, não possuindo nenhum chefe vitalício, não sentirmos a mesma necessidade de sorteio.

As eleições pela sorte apresentariam poucos inconvenientes numa democracia onde, todos sendo iguais tanto pelos costumes e pelos talentos quanto pelas máximas e pela fortuna, a escolha se tornasse quase indiferente. Já disse, porém, que não há, de modo algum, uma verdadeira democracia[430].

Quando a escolha e a sorte se encontram misturadas, a primeira deve preencher os lugares que exijam talentos apropriados, tais como os cargos militares[431], e a outra convém àqueles

[427] O Governo, por sua função destinado a tomar decisões particulares (v. nota 425) é particularmente apto à eleição. (N. de L. G. M.)

[428] Os pobres de Veneza moravam no bairro de São Barnabé e daí essa denominação desprezíva de "barnabotti". Voltaire reprovou Rousseau por recorrer a termo tão vulgar, com o que reflete bem sua concepção da história, que deveria ser solene e "dignificadora" da realidade. Rousseau, além de ter adquirido, quando em Veneza, o hábito da palavra então corrente, também sempre propendeu a identificar a história com a realidade, vulgar ou não, da vida humana. (N. de L. G. M.)

[429] Yvernois, autor do *Quadro das Duas Últimas Revoluções de Genebra* (1789), e Picot, cuja *História de Genebra* apareceu depois, foram os dois historiadores genebrinos de que se valeu G. Petitain para compor sua famosa nota sobre aquela república, tal como figura na edição de 1819-20 das obras de Rousseau. Aí se registra que Genebra, longe da igualdade civil e política, conhecia cinco classes distintas: os *cidadãos* (por direito de nascimento) e os *burgueses* (por carta de burguesia) participavam do Governo, havendo ainda os *habitantes* (estrangeiros que adquiriam o direito de residência na cidade), os *nativos* (filhos dos precedentes) e os *súditos* (quantos, sem qualquer outro título, vivessem na cidade). Também o Governo conhecia cinco divisões: o *Pequeno Conselho*, com 25 membros vitalícios; quatro *síndicos*, anualmente eleitos pelo Conselho Geral para dirigir o Pequeno Conselho; o *Conselho dos Duzentos*, que, não obstante, chegou a 250 membros e que preenchia os postos vacantes do Pequeno Conselho, sendo por este eleito; o *Conselho dos Sessenta*, composto pelo Pequeno Conselho e por mais 35 membros do Conselho dos Duzentos, devendo deliberar sobre matéria secreta e diplomática; o *Conselho Geral*, composto por todos os burgueses e cidadãos, sem poder de iniciativa e dependente de ratificação do Conselho dos Duzentos. Até o tempo de Rousseau, nunca o Conselho Geral passou de 1 600 membros. (Cf. nota 422, *supra*.) (N. de L. G. M.)

[430] Isto é, Governo direto e total por todo o povo. Aí a eleição dos magistrados seria, realmente, compreensível. (N. de L. G. M.)

[431] Quando a democracia se firmou em Atenas, criou os estrategos, que eram eleitos e não sorteados. (N. de L. G. M.)

a que bastam o bom senso, a justiça, a integridade, tais como os cargos de judicatura, pois num Estado bem constituído essas qualidades são comuns a todos os cidadãos[432].

Nem a sorte, nem os sufrágios têm qualquer cabimento no Governo monárquico. Sendo o monarca, de direito, o único príncipe e magistrado, pertence somente a ele a escolha de seus auxiliares diretos. Quando o Padre de Saint-Pierre propôs[433] multiplicar os conselhos do rei de França e eleger seus membros por escrutínio, não percebia estar propondo a mudança da forma de governo.

Teria ainda de falar da maneira de dar e de recolher os votos na assembléia do povo; talvez, porém, a história da polícia romana, nesse sentido, o explique mais precisamente do que todas as máximas que eu pudesse estabelecer. Não é indigno de um leitor judicioso estudar um tanto detalhadamente como se tratava dos assuntos públicos e particulares num conselho de duzentos mil homens.

[432] Porque o Estado bem constituído incita, ou melhor, não abafa o desenvolvimento dessas qualidades. (N. de L. G. M.)

[433] No *Discurso sobre a Polissinodia* (1763), que fez seu autor perder a cadeira da Academia. Rousseau dele fizera um resumo crítico que, com o do *Projeto da Paz Perpétua*, figura neste volume. (N. de L. G. M.)

Capítulo IV

Dos comícios romanos

Não possuímos qualquer documento bastante legítimo dos primeiros tempos de Roma[434], havendo mesmo muitos indícios de que a maioria das coisas que se dizem a tal propósito não passe de fábulas[435] e, em geral, a parte mais instrutiva dos anais dos povos, que é a história de seu estabelecimento, é a que

[434] Aqui — ao contrário do que sucedeu em passagens anteriores —, Rousseau reconhece a necessidade de pôr em dúvida o que afirmavam os historiadores seus contemporâneos acerca da Roma do primeiro século. Atende, assim, à revisão crítica iniciada por Beaufort, em 1738, com sua *Dissertação sobre a Incerteza dos Primeiros Cinco Séculos da História Romana*. Traça um panorama da vida política da república ao qual não falta aquela segurança que só o conhecimento da matéria pode dar. Dreyfus-Brisac apontou, documentadamente, que a fonte principal desse capítulo, inclusive no que respeita às citações, está em Sigonius, cujo *Direito Antigo dos Cidadãos Romanos* foi obra possuída e compulsada por Rousseau. A fonte era boa, e Rousseau soube compilar os dados. Seu retrato da política romana permanece sólido e coerente em relação aos conhecimentos do século XVIII, tornando-se descabido pô-lo em confronto com o que, desde então, a historiografia e a crítica vêm desvendando de novo. Não obstante, pela extensão e, até certo ponto, pelo conteúdo (pois, afinal, não devera passar de simples exemplo), destoa indisfarçavelmente no conjunto do *Contrato Social*. (N. de L. G. M.)

[435] A palavra *Roma*, que se julga vir de Romulus, é grega e significa *força;* a palavra *Numa* também é grega e significa *lei*. Que dizer de terem os dois primeiros reis dessa cidade usado, por antecipação, nomes tão de acordo com o que fizeram?* (N. do A.)

* Esta nota cairá em descrédito — Voltaire assinalava que "nomos" pouca relação tem com Numa; Beaulavon registrou que a etimologia de Roma é, hoje, muito diversamente conceituada. Não obstante, o filólogo G. Dumezil, em *Mitra Varuna: Ensaio sobre Duas Representações Indo-Européias da Soberania* (1940), afirma que os dois primeiros reis de Roma são figurações míticas das duas feições da soberania, que deve ser forte, como o jovem e belicoso Rômulo, e justa, como o velho legislador Numa. As festas rituais, as lupercálias e as flamínias ainda mais acentuam essa simbologia. Bertrand de Jouvenel, em 1947, anotou o paralelismo com a interpretação de Rousseau, numa nota à sua edição do *Contrato*. (Genebra, 1947.) (N. de L. G. M.)

mais nos falta. A experiência nos ensina todos os dias quais as causas que determinam as revoluções dos impérios; como, no entanto, não se formam mais povos, não dispomos senão de conjeturas para explicar como se formaram.

Os usos que encontramos estabelecidos atestam pelo menos que tiveram uma origem. Das tradições que remontam a essas origens, as que são apoiadas pelas maiores autoridades, e que por razões mais fortes se confirmam, devem ser consideradas como as mais certas. São essas as máximas que me esforcei por seguir ao perquirir como o povo mais livre e mais potente da terra exerceu seu poder supremo.

Depois da fundação de Roma, a república nascente, isto é, o exército de fundadores composto por albanos, sabinos e estrangeiros[436], foi dividida em três classes que, a partir dessa divisão, receberam o nome de *tribos*. Cada uma dessas tribos foi subdividida em dez *cúrias* e cada cúria em *decúrias*, à frente das quais se colocaram chefes chamados *curiões* e *decuriões*.

Além disso, tirou-se de cada tribo um corpo de cem cavaleiros ou cavalheiros, chamado *centúria*, por onde se vê que essas divisões, pouco necessárias num burgo, não eram a princípio senão militares. Parece, porém, que um instinto de grandeza levou a cidadezinha de Roma a dar-se, por antecipação, uma polícia conveniente à capital do mundo.

Dessa primeira divisão logo resultou um inconveniente — é que, continuando a tribo dos albanos[437] e a dos sabinos[438] sempre no mesmo estado, enquanto a dos estrangeiros[439] crescia sem cessar, devido ao seu perpétuo afluxo, esta última não tardou em ultrapassar as duas outras. O remédio que Sérvio encontrou para esse abuso perigoso foi mudar a divisão, abolindo as raças e substituindo-as por outra divisão baseada nos lugares da cidade ocupados por cada tribo. Em lugar de três tribos, organizou quatro, cada uma das quais ocupava uma colina de Roma e lhe trazia o nome. Remediando desse modo a desigualdade presente, preveniu-a ainda para o futuro e, a fim de que essa divisão não fosse somente de lugares, mas também de homens, proibiu aos habitantes passarem de uma para outra divisão, o que impediu as raças de se misturarem.

Dobrou também as três antigas centúrias de cavalaria e acrescentou-lhes doze outras, mas sempre sob os antigos nomes, meio simples e judicioso pelo qual acabou por distinguir o corpo dos cavalheiros do corpo do povo, sem suscitar murmúrios deste último.

A essas quatro tribos urbanas, Sérvio acrescentou quinze outras, chamadas tribos rústicas, por serem formadas de habitantes do campo, divididas em outros tantos cantões. Mais tarde, introduziram-se outras tantas novas e o povo romano encontrou-se, por fim, dividido em trinta e cinco tribos, número a que se cingiram até o fim da república.

Da distinção entre as tribos da cida-

[436] Ainda hoje, essa questão histórica resta em dúvida e sujeita a hipóteses interpretativas mais ou menos bem fundadas. Do ponto de vista da história dos fatos, Piganiol, no *Ensaio sobre as Origens de Roma* (1917), crê que o povoamento se fez por invasores árias (albanos) e imigrantes ligures (sabinos), aos quais se juntaram etruscos-úmbrios (lúceres). Do ponto de vista mítico, Dumezil (v. nota anterior) acredita que rammenses, tícios e lúceres correspondem menos a etnias do que a funções sociais (religiosa, bélica e agrícola) distintas (*Nascimento de Roma*, 1944). (N. de L. G. M.)

[437] Rammenses. (N. do A.)

[438] Tatienses*. (N. do A.)

* Ou tícios. (N. de L. G. M.)

[439] Lúceres. (N. do A.)

de e as do campo resultou um fato digno de nota, pois de modo algum existe exemplo semelhante e Roma a isso deveu a conservação de seus costumes e o crescimento de seu império. Poder-se-ia crer que as tribos urbanas logo se atirassem ao poder e às honrarias, e não tardassem em humilhar as tribos rústicas. Aconteceu justamente o contrário. Conhece-se o gosto dos antigos romanos pela vida campestre. Esse gosto lhes vinha do sábio instituidor que uniu, à liberdade, os trabalhos rústicos e militares e, por assim dizer, relegou à cidade as artes, os ofícios, a intriga, a fortuna e a escravidão.

Assim, tudo o que Roma tinha de ilustre vivia nos campos e cultivava as terras, tornando-se costume só aí procurar os esteios da república. Sendo esse o estado dos mais dignos patrícios, acabou respeitado por todos; a vida simples e trabalhosa dos camponeses foi preferida à vida ociosa e corrupta dos burgueses de Roma, e não houve quem, infeliz proletário na cidade, não se tornasse, como trabalhador dos campos, cidadão respeitável. Não foi sem motivo, dizia Varrão, que nossos magnânimos ancestrais estabeleceram na aldeia o viveiro desses homens fortes e bravos que os defendiam em tempo de guerra e os nutriam em tempo de paz. Plínio diz positivamente que as tribos dos campos eram dignificadas por causa dos homens que as compunham, enquanto, para ignomínia, se transferiam para as da cidade os frouxos que se queriam castigar. O sabino Ápio Cláudio, tendo vindo instalar-se em Roma, foi aí cumulado de honrarias e inscrito numa tribo rústica que, depois, tomou o nome de sua família. Por fim, os libertos entravam sempre nas tribos urbanas e nunca nas rurais, e em toda a república não há um único exemplo de um desses libertos que, apesar de ter-se tornado cidadão, chegasse a qualquer magistratura.

Essa máxima era excelente, mas foi levada tão longe, que dela resultou afinal uma mudança e, certamente, um abuso na polícia.

Primeiro, os censores, depois de, por muito tempo, se terem arrogado o direito de transferir arbitrariamente os cidadãos de uma para outra tribo, permitiram que a maioria se inscrevesse onde mais lhe aprouvesse, permissão que certamente não era boa para ninguém e privava a censura de um de seus grandes recursos. Além disso, como os grandes e os poderosos se inscreviam todos nas tribos do campo, e os libertos, tornando-se cidadãos, ficavam nas cidades com a populaça, em geral as tribos não mais tiveram nem sede nem território, porém todas se encontraram de tal modo misturadas, que não se podiam mais discernir os membros de cada uma senão pelos registros. Desse modo, o conceito da palavra *tribo* passou de real[440] a pessoal, ou antes, tornou-se quase uma quimera.

Aconteceu ainda que, estando mais ao alcance, as tribos da cidade com maior facilidade mostravam-se mais fortes nos comícios e venderam o Estado àqueles que conseguiam comprar os sufrágios da canalha que as compunha.

Relativamente às cúrias, o instituidor[441], tendo feito dez em cada tribo, todo o povo romano, por encontrar-se então fechado dentro dos muros da cidade, passou a compor-se de trinta cúrias, das quais cada uma possuía seus templos, seus deuses, oficiantes, sacerdotes e festas, chamadas *compita-*

[440] Relativa aos bens, à propriedade imobiliária. (N. de L. G. M.)

[441] Rômulo, o primeiro e legendário instituidor. (N. de L. G. M.)

lia, semelhantes às *paganalia* que mais tarde apareceram entre as tribos rústicas.

Quando da nova divisão feita por Sérvio, não podendo esse total de trinta ser igualmente dividido entre as quatro tribos, não quis nele tocar. As cúrias, independentes das tribos, tornaram-se uma outra divisão dos habitantes de Roma, mas de modo algum se cogitou das cúrias, nem entre as tribos rústicas nem entre o povo que as compunha, porque, tornando-se as tribos um estabelecimento puramente civil e introduzindo-se uma outra polícia para o recrutamento das tropas, as divisões militares de Rômulo tornaram-se supérfluas. Assim, embora estando todo cidadão inscrito numa tribo, dificilmente não estaria cada um inscrito também numa cúria.

Sérvio estabeleceu ainda uma terceira divisão, que não tinha nenhuma relação com as precedentes, e, por seus resultados, se tornou a mais importante de todas. Distribuiu todo o povo romano em seis *classes*, que não distinguiu nem pelo lugar nem pelos homens, mas sim pelos bens. Desse modo, as primeiras classes eram ocupadas pelos ricos, as últimas pelos pobres e as médias por aqueles que gozavam de fortuna mediocre. Essas seis classes dividiam-se em cento e noventa e três outros corpos, chamados *centúrias*, e esses corpos eram distribuídos de tal modo, que só a primeira classe compreendia mais da metade deles, e a última formava um único. Resultou que a classe menos numerosa em homens era a mais numerosa em centúrias, e que a última classe só representava uma subdivisão, ainda que compreendesse, sozinha, mais da metade dos habitantes de Roma.

A fim de que o povo percebesse menos as conseqüências desta última forma, Sérvio simulou[442] dar-lhe feição militar. Incluiu na segunda classe duas centúrias de escudeiros, e duas de máquinas de guerra, na quarta; em cada classe, com exceção da última, distinguiu os jovens dos velhos, isto é, aqueles que ficavam obrigados a trazer armas dos que, pela idade, disto estavam isentos pela lei, distinção que, mais do que a dos bens, determinou a necessidade de freqüentemente refazer o censo ou a contagem. Por fim, quis que a assembléia se reunisse no Campo de Marte e que todos os que estivessem em idade de prestar serviço comparecessem armados.

O motivo pelo qual não adotou na última classe essa mesma divisão entre jovens e velhos é que se não concedia ao populacho, de que se formava, a honra de carregar armas para a defesa da pátria; era preciso ter lar para obter o direito de defendê-lo e, dessas inúmeras tropas de mendigos que hoje brilham nos exércitos dos reis, não haveria talvez um só que não fosse rechaçado com desprezo de uma coorte romana, quando os soldados eram os defensores da liberdade.

Não obstante, distinguiam-se ainda, na última classe, os *proletários* daqueles que chamavam *capite censi*. Os primeiros, que não se encontravam completamente reduzidos a nada, davam, ao menos, cidadãos ao Estado e, algumas vezes, nas necessidades urgentes, soldados. Aqueles que não tinham absolutamente nada e que só podiam ser contados pela cabeça eram considerados nulos e foi Mário o primeiro a se dignar arrolá-los.

Sem afirmar aqui se esse terceiro

[442] A alegada simulação atribuiria a Sérvio uma argúcia sobre-humana, porém as necessidades militares de Roma parecem suficientemente exigentes para explicar a utilização direta dessa composição política. (N. de L. G. M.)

arrolamento era bom ou mau em si mesmo, creio poder afirmar que ele somente se tornou possível devido aos costumes simples dos primeiros romanos, seu desinteresse, seu gosto pela agricultura, seu desprezo pelo comércio e pela febre do ganho. Qual seria o povo moderno a que a devoradora avidez, o espírito inquieto, a intriga, os deslocamentos contínuos, as perpétuas revoluções das fortunas permitiriam durar vinte anos um tal arranjo sem perturbar todo o Estado? É preciso mesmo notar que os costumes e a censura, mais forte que essa instituição, corrigiram o vício em Roma, e que um certo rico se viu relegado à classe dos pobres por ter ostentado em demasia a sua riqueza.

Por tudo isso pode-se facilmente compreender por que quase sempre se faz menção a cinco classes, apesar de terem, realmente, existido seis. A sexta, não fornecendo nem soldados ao exército, nem votantes ao Campo de Marte[443], e não sendo quase de nenhuma utilidade na república, raramente era contada para alguma coisa.

Tais foram as várias divisões do povo romano. Vejamos, agora, o efeito que produziam nas assembléias. Essas assembléias, legitimamente convocadas, chamavam-se *comícios*. Realizavam-se comumente na praça de Roma[444] ou no Campo de Marte e distinguiam-se em comícios por cúrias, comícios por centúrias e comícios por tribos, segundo aquela dessas três formas para a qual eram ordenadas. Os comícios por cúrias ligavam-se à instituição de Rômulo; os por centúrias, à de Sérvio; os por tribos, à dos tribunos do povo. Nenhuma lei recebia sanção, nenhum magistrado era eleito senão nos comícios, e, como não havia cidadão que não estivesse inscrito numa cúria, numa centúria ou numa tribo, conclui-se que nenhum cidadão era excluído do direito do sufrágio e que o povo romano era verdadeiramente soberano de direito e de fato.

Para que os comícios fossem legitimamente convocados e para que aquilo que neles se fazia tivesse força de lei, impunham-se três condições: primeira, que o corpo, ou o magistrado, que as convocasse estivesse para tanto revestido da autoridade necessária; segunda, que a assembléia se realizasse num dos dias permitidos pela lei; terceira, que os augúrios fossem favoráveis.

O motivo da primeira exigência não precisa ser explicado; a segunda é uma questão de polícia, pois assim não se permitia que se realizassem os comícios nos dias nefastos e nos dias de mercado nos quais as pessoas do campo, vindas a Roma para negócios, não tinham tempo para passar o dia na praça pública. Por meio da terceira, o senado refreava um povo orgulhoso e reclamador, e temperava convenientemente o ardor dos tribunos sediciosos, porém estes encontraram mais de um meio para se livrarem de tal incômodo.

As leis e as eleições dos chefes não eram os únicos pontos submetidos ao julgamento dos comícios; tendo o povo romano usurpado as funções mais importantes do Governo, pode-se dizer que o destino da Europa era regulamentado nessas assembléias. Essa variedade de objetivos dava lugar às várias formas que tomavam as assembléias, de acordo com os assuntos sobre os quais tinham de pronunciar-se.

Para julgar essas diversas formas, basta compará-las. Rômulo, ao instituir as cúrias[445], tinha em vista conter

[443] Digo no *Campo de Marte*, porque era aí que se reuniam os comícios por centúrias; nas duas outras formas, o povo se reunia no *Forum* ou em outro lugar, e então os *capite censi* tinham tanta influência e autoridade quanto os primeiros cidadãos. (N. do A.)

[444] Ou seja, no Forum. (N. de L. G. M.)

[445] Rousseau já ressalvou a possibilidade de tratar-se de uma instituição puramente legendária, como hoje sabemos ser. (N. de L. G. M.)

o senado pelo povo e este pelo senado, dominando igualmente a todos. Deu, pois, ao povo, por esse meio, toda a autoridade do número para equilibrar a do poder e das riquezas que deixava aos patrícios. Mas, de acordo com o espírito da monarquia, deixou, no entanto, maior vantagem aos patrícios, dada a influência de seus clientes na pluralidade dos sufrágios. Essa admirável instituição dos patrões e dos clientes foi uma obra-prima de política e de humanidade sem a qual o patriciado, tão contrário ao espírito da república, não poderia ter subsistido. Somente Roma teve a honra de dar ao mundo esse belo exemplo, do qual jamais resultaram abusos e que não obstante nunca se repetiu.

Tendo essa mesma forma de cúria subsistido sob os reis até Sérvio, não sendo considerado legítimo o reino do último Tarquínio, tal coisa fez com que se distinguissem em geral as leis reais pelo nome de *leges curiatae*.

Sob a república, as cúrias, sempre limitadas às quatro tribos urbanas e só compreendendo o populacho de Roma, não podiam convir nem ao senado, que se colocava à frente dos patrícios, nem aos tribunos, que, apesar de plebeus, se colocavam à frente dos cidadãos abastados. Caíram, pois, no descrédito e sua degradação foi tal, que seus trinta litores reunidos faziam o que os comícios por cúrias deveriam fazer.

A divisão por centúrias era tão favorável à aristocracia, que a princípio não se percebia como o senado não vencia sempre nos comícios que traziam esse nome e pelos quais eram eleitos os cônsules, os censores e os demais magistrados curuis. Com efeito, das cento e noventa e três centúrias que formavam as seis classes de todo o povo romano, a primeira compreendia noventa e oito, e, só se contando os votos por centúrias, só esta primeira classe suplantava em número de votos todas as outras. Quando todas essas centúrias estavam de acordo, nem se continuava a recolher sufrágios; o que o menor número tinha decidido passava como decisão da multidão e pode-se dizer que, nos comícios por centúrias, os assuntos se regulamentavam muito mais pela pluralidade dos escudos do que pela dos votos.

Essa extrema autoridade, porém, era contrabalançada de dois modos: primeiro, de ordinário, os tribunos e, sempre, um grande número de plebeus, pertencendo à classe dos ricos, contrabalançavam o crédito dos patrícios nessa primeira classe.

O segundo meio consistia no seguinte: em lugar de fazer-se de início votarem as centúrias pela sua ordem, o que sempre teria feito começar pela primeira, escolhia-se uma pela sorte e essa[446] procedia sozinha à eleição; depois disso, todas as centúrias, chamadas num outro dia de acordo com a sua classificação, repetiam a mesma eleição, e comumente a confirmavam[447]. Destituía-se assim a hierarquia da autoridade do exemplo, para atribuí-la à sorte, segundo o princípio da democracia.

Resultava desse uso ainda outra vantagem, qual seja a de os cidadãos do campo terem tempo, entre as duas eleições, para se informar quanto ao mérito do candidato provisoriamente nomeado, a fim de só dar seu voto com conhecimento de causa. Mas, a pretexto de celeridade, chegou-se ao ponto de abolir esse uso e as duas eleições passaram a ser feitas no mesmo dia.

[446] Essa centúria, tirada assim ao acaso, chamava-se *proerogativa*, por ser ela a primeira a quem se pedia o sufrágio, e daí veio a palavra *prerrogativa*. (N. do A.)

[447] Foi Caio Graco o autor dessa reforma. (N. de L. G. M.)

Os comícios por tribos eram propriamente o Conselho do povo romano. Só eram convocados pelos tribunos; os tribunos neles eram eleitos, e neles aprovados os plebiscitos. Não somente o senado aí não fruía de nenhuma posição especial como também não possuía sequer o direito de a eles assistir[448] e, obrigados a obedecer a leis que não haviam podido votar, os senadores eram nesse ponto menos livres do que os últimos cidadãos. Essa injustiça era, de todo, mal compreendida, e bastaria só ela para invalidar os decretos de um corpo no qual não eram admitidos todos os seus membros[449]. Mesmo que todos os patrícios assistissem a esses comícios de acordo com o direito que tinham como cidadãos, tornando-se então simples particulares, não teriam sequer influído numa forma de sufrágios que se contavam por cabeça e na qual o mais ínfimo proletário podia tanto quanto o príncipe do senado.

Vê-se pois que, além da ordem resultante dessas várias distribuições para a contagem dos sufrágios de um povo tão numeroso, essas distribuições não se reduziam a formas indiferentes em si mesmas, dando cada uma efeitos relativos aos fins que as tornavam preferidas.

Sem entrar, a esse respeito, em mais numerosos pormenores, resulta dos esclarecimentos precedentes que os comícios por tribos eram mais favoráveis ao Governo popular, e os comícios por centúrias, à aristocracia. Relativamente aos comícios por cúriaa, nos quais somente o populacho de Roma formava a pluralidade, como só serviam para favorecer a tirania e os maus desígnios, acabaram por cair no descrédito, abstendo-se os próprios sediciosos de um meio que lhes punha os projetos demasiado à mostra. É verdade que toda a majestade do povo romano só se encontrava nos comícios por centúrias, os únicos completos, porquanto nos comícios por cúrias faltavam as tribos rústicas e, nos comícios por tribos, o senado e os patrícios.

Quanto à maneira de recolher os sufrágios, era, entre os primeiros romanos, tão simples quanto os seus costumes, embora menos simples ainda do que em Esparta. Cada um dava seu sufrágio em voz alta, um escrivão os anotava à medida que iam sendo dados; a pluralidade de votos em cada tribo determinava o sufrágio da tribo; a pluralidade de votos entre as tribos determinava o sufrágio do povo; assim também para as cúrias e as centúrias. Esse uso aproveitou enquanto dominava entre os cidadãos a honestidade e cada um envergonhava-se de dar publicamente seu sufrágio a um projeto injusto ou a um súdito indigno, mas, quando o povo se corrompeu e se passou a comprar os votos, tornou-se mais conveniente que fossem dados em segredo, a fim de conter os compradores pela desconfiança e também para fornecer aos velhacos um meio de não se tornarem traidores.

Bem sei que Cícero censura essa mudança e, em parte, lhe atribui a ruína da república[450]. Mas, ainda que sinta o peso que deve ter aqui a autoridade de Cícero, não posso concordar com ele; penso, ao contrário, que, por não se ter praticado um número suficiente de mudanças semelhantes, se acelerou a perda do Estado. Como o regime das pessoas sãs não é apropriado aos doentes, não se deve querer governar um povo corrompido pelas

[448] Nem o senado tinha, coletivamente, um posto superior nesses comícios, nem os senadores podiam deles participar. (N. de L. G. M.)

[449] Pois nem todos os cidadãos participavam desses comícios. (N. de L. G. M.)

[450] No *De Legibus*, IV. (N. de L. G. M.)

mesmas leis que convêm a um povo bom. Nada prova melhor essa máxima do que a duração da república de Veneza, cujo simulacro ainda existe, unicamente porque suas leis só convêm a homens maus.

Distribuíram-se, pois, aos cidadãos umas tabuinhas[451], com as quais cada um podia votar sem que se soubesse qual era a sua opinião; estabeleceram-se também novas formalidades para o recolhimento das tabuinhas, a contagem dos votos, a comparação dos números, etc.; isso não impediu que freqüentemente se suspeitasse da fidelidade dos funcionários encarregados dessas funções[452]. Fizeram-se ainda, para impedir a intriga e o tráfico dos sufrágios, editos cujo grande número mostra a inutilidade.

Nos últimos tempos, impôs-se frequentemente recorrer a expedientes extraordinários para suprir a insuficiência das leis; às vezes, supunham-se prodígios, mas esse meio, que podia enganar o povo, não enganava aqueles que o governavam; outras vezes, convocava-se bruscamente uma assembléia antes que os candidatos houvessem tido o tempo de fazer as suas intrigas; outras vezes ainda, gastava-se toda uma sessão falando, quando se via o povo, já conquistado, disposto a tomar um mau partido. Por fim, porém, a ambição tudo frustrou e incrível é que, em meio a tantos abusos, esse povo imenso, graças a seus antigos regulamentos, não deixava de eleger magistrados, de aprovar leis, de julgar as causas, de resolver os negócios particulares e públicos, quase com a mesma facilidade com que o poderia ter feito o próprio senado.

[451] As leis que adotaram essa reforma ficaram conhecidas como "tabelárias" (139-107 a. C.). O voto se resumia a um "A" (significando "antiquo", isto é, o que já está estabelecido) ou a um "V. R." (que significa "uti rogas", ou seja, a aprovação da mudança proposta). (N. de L. G. M.)

[452] *Custodes, diribitores*, rogatores suffragiorum*. (N. do A.)
* Halbwachs anota que "diribitores" surge, na edição de 1782 do *Contrato*, onde antes (edição de 1762) se lia "distributores". A variante escapou a Vaughan e a Dreyfus-Brisac. (N. de L. G. M.)

Capítulo V

Do tribunato

Quando não se pode estabelecer uma proporção exata entre as partes constitutivas do Estado, ou quando causas indestrutíveis lhes alteram incessantemente as relações, institui-se então uma magistratura particular que absolutamente não forma corpo com as outras, que torna a colocar cada termo na sua verdadeira relação e que estabelece uma ligação ou um termo médio quer entre o príncipe e o povo, quer entre o príncipe e o soberano, ou ainda, simultaneamente, caso seja necessário, de ambos os lados[453].

Esse corpo, que chamarei de *tribunato*, é o conservador das leis e do

[453] Em termos mais simples: o corpo intermediário deverá ver se o Governo detém todo o poder do soberano e, em contrapartida, se todo esse poder é utilizado no interesse público e só nele. Em verdade, o tribunato, tal como o concebe Rousseau, jamais se concretizou e não se confunde quer com a instituição romana, quer com os órgãos franceses do consulado e do império que tiveram semelhante denominação. (N. de L. G. M.)

poder legislativo. Serve, algumas vezes, para proteger o soberano contra o Governo, como em Roma faziam os tribunos do povo[454]; outras vezes, para sustentar o Governo contra o povo, como atualmente em Veneza faz o Conselho dos Dez, e, outras vezes ainda, para manter o equilíbrio de um lado e de outro, como os éforos o faziam em Esparta[455].

O tribunato não é certamente uma parte constitutiva da *pólis* e não deve ter nenhuma porção do poder legislativo nem do executivo, e nisso exatamente está seu maior poder, pois, não podendo fazer nada, tudo pode impedir. É mais sagrado e mais reverenciado, como defensor das leis, do que o príncipe que as executa e o soberano que as dá. Foi o que se viu, muito claramente, em Roma, quando aqueles patrícios orgulhosos, que sempre desprezaram todo o povo, se sentiram forçados a curvar-se diante de um mero funcionário do povo que não tinha nem auspícios nem jurisdição[456].

O tribunato sabiamente equilibrado representa o mais firme apoio de uma boa constituição, mas, por menor que seja a força que possua em demasia, tudo subverte; quanto à fraqueza, ela não está em sua natureza: desde que seja algo, nunca é menos do que deveria ser.

Degenera em tirania quando usurpa o poder executivo, de que é unicamente o moderador, e quando quer outorgar leis, que apenas deve proteger. O enorme poder dos éforos, que não constituiu perigo enquanto Esparta conservou seus costumes, acelerou a corrupção uma vez começada. O sangue de Ágis, degolado por esses tiranos, foi vingado por seu sucessor; o crime e o castigo dos éforos apressaram igualmente a perda da república e, depois de Cleômenes, Esparta nada mais foi[457]. Roma pereceu ainda pela mesma via e o poder excessivo dos tribunos, usurpado grau por grau, serviu por fim, com o auxílio das leis feitas para a liberdade, como salvaguarda dos imperadores que a destruíram[458]. Quanto ao Conselho dos Dez em Veneza, é um tribunal de sangue, detestável tanto aos patrícios quanto ao povo e que, longe de proteger resolutamente as leis, depois de sua degradação não serve senão para desferir nas trevas golpes que não se ousa enxergar.

O tribunato, como o Governo, se enfraquece pela multiplicação de seus membros. Quando os tribunos do povo romano, a princípio em número de dois, depois de cinco, quiseram duplicar esse número, o senado permitiu que o fizessem, por estar certo de conter uns pelos outros, o que não deixou de acontecer[459].

O melhor meio de prevenir as usur-

[454] Assim também compreendeu Maquiavel a função do tribuno romano (*Décadas*, I, IV). Os historiadores modernos neles reconhecem uma garantia do povo contra o Governo. (N. de L. G. M.)

[455] Se os éforos realmente deviam manter a disciplina no seio dos cidadãos, terá sido isso apenas um reforço da autoridade governamental em face da resistência dos súditos. (N. de L. G. M.)

[456] A origem plebéia do tribuno romano não lhe conferia direito a auspícios nas eleições, nem a séquito ou qualquer insígnia de sua função. (N. de L. G. M.)

[457] Aqui se reconhece, segundo Halbwachs, a narração, por Plutarco, da vida de Ágis, que, tentando restabelecer a velha lei espartana, foi estrangulado pelos éforos, sendo vingado por Cleômenes, que voltou às regras de Licurgo. (N. de L. G. M.)

[458] César chamou a si o poder dos tribunos, que depois os imperadores jamais abandonariam. (N. de L. G. M.)

[459] Esses dados históricos são bastante incertos (v. nota 436, supra). Só se sabe que, a partir de 471, se elegeram quatro tribunos e que o número passou a dez em 457. (N. de L. G. M.)

pações de um corpo tão temível — meio sobre o qual nenhum Governo até hoje refletiu — seria não tornar esse corpo permanente, mas estabelecer certos intervalos durante os quais ficaria suprimido. Tais intervalos, que não devem ser suficientemente grandes para permitir que os abusos encontrem tempo de se fortalecer, podem ser fixados pela lei de modo a tornar fácil, caso necessário, o abreviá-los por meio de comissões extraordinárias.

Esse meio me parece sem inconvenientes, porque, como já disse, não fazendo o tribunato parte da constituição, pode ser afastado sem que ela sofra com isso. Tal coisa me parece muito eficaz, pois que um magistrado, novamente reinstalado, assim não parte em absoluto do poder de que dispunha um seu predecessor, mas daquele que a Lei lhe dá.

Capítulo VI

Da ditadura

A inflexibilidade das leis, que as impede de se ajustarem aos acontecimentos, pode, em certos casos, torná-las perniciosas e determinar, por seu intermédio, a perda do Estado em crise. A ordem e a lentidão das formas exigem um lapso de tempo que às vezes as circunstâncias recusam. Podem surgir mil casos que o Legislador de modo algum preveniu, e será previdência muito necessária saber-se que não se pode prever tudo.

Não se deve, pois, querer firmar as instituições políticas a ponto de afastar a possibilidade de suspender-lhes o efeito. Até Esparta deixou suas leis cochilarem.

Mas só os perigos muito grandes podem compensar o de alterar a ordem pública, e jamais se deve sustar o poder sagrado das leis, senão quando se trata da salvação da pátria. Nesses casos raros e evidentes, previne-se a segurança pública por um ato particular[460] que confere a responsabilidade ao mais digno. Essa comissão pode se dar de dois modos, segundo a espécie do perigo.

Se, para remediá-lo, basta aumentar a atividade do Governo, há que concentrá-lo em um ou dois de seus membros. Desse modo, não é a autoridade das leis que se altera, mas somente a forma de sua administração. Se o perigo for tal que o aparelho das leis represente um obstáculo a evitar, nomeia-se então um chefe supremo que faça com que todas as leis se calem e, por um momento, suspenda a autoridade do soberano. Em tal caso, a vontade geral não é duvidosa e evidencia-se, como primeira intenção do povo, que não pereça o Estado. Dessa maneira, de modo algum a suspensão da autoridade legislativa abole a vontade geral: o magistrado que a faz calar, não a pode fazer falar; domina-a, sem poder representá-la — pode fazer tudo, menos leis[461].

[460] Não se trata de estabelecer um novo regime, alterando-se a lei de reorganização do Estado, mas tão-só de indicar um governante de tipo especial para enfrentar uma determinada conjuntura — o ato é, em tudo e por tudo, particular. (N. de L. G. M.)

[461] A vontade geral, para que pudesse indicar um ditador, presumivelmente dispôs-se a obedecê-lo enquanto potência executiva, que outro limite não conhece senão o do termo de seu mandato. Não obstante, a vontade geral, intransferível pela própria natureza, continua intata, embora silenciosa, guardando seu ex-

O primeiro meio era empregado pelo senado romano quando, por uma fórmula consagrada, encarregava os cônsules de prover à salvação da república. O segundo surgia quando um dos dois cônsules nomeava um ditador[462]; uso cujo exemplo Alba deu a Roma.

Nos começos da república, recorreu-se muito freqüentemente à ditadura, porque o Estado não dispunha ainda de uma situação bastante fixa para suster-se unicamente pela força de sua constituição.

Então, tornando os costumes supérfluas muitas das precauções que foram necessárias em outros tempos, não se temia que um ditador abusasse de sua autoridade, nem que tentasse conservá-la além de seu mandato. Parecia, ao contrário, que um poder tão grande era muito pesado para quem dele se revestia, tanto se apressava em desfazer-se dele, como se ocupar o lugar das leis representasse um posto por demais penoso e perigoso.

Não é ainda o perigo do abuso, mas o da degradação, que me faz censurar o uso imoderado, nos primeiros tempos, dessa magistratura suprema, pois, conquanto a prodigalizassem em eleições, em consagrações, em honrarias, em coisas de mera formalidade[463], era de temer-se que ela se tornasse menos temível quando necessária e que se acostumassem a considerar como um título vão aquele que só se empregava em cerimônias vãs.

Pelo fim da república, os romanos, tornando-se mais circunspectos, pouparam a ditadura com tão pouco critério quanto outrora a prodigalizaram[464]. Compreender-se-ia facilmente que seu temor era infundado, que a fraqueza da capital valia como segurança contra os magistrados que tinha em seu seio; que um ditador, em certos casos, podia defender a liberdade pública sem jamais poder atentar contra ela, e que os grilhões de Roma não seriam de modo algum forjados na própria Roma, mas nos seus exércitos. A pouca resistência que Mário ofereceu a Sila, e Pompeu a César, mostrou muito bem o que se poderia esperar da autoridade de dentro contra a força de fora.

Esse erro levou-os a cometerem

clusivo poder de ditar leis para quando voltar a exprimir-se. Daí decorre, aliás, a necessidade de só instalar-se a ditadura por breves períodos. O ponto importa, por igual, na medida em que distingue nitidamente a ditadura definida por Rousseau das ditaduras modernas. Nestas, o ditador sempre surge como o suposto representante, sem limitações, da vontade popular e sua função é, de fato, ditar as leis a seu arbítrio. Cabe ainda observar que, muito embora o discricionarismo italiano freqüentemente tenha apelado para a doutrina de Maquiavel, este, ao aludir à ditadura, sempre o fez de forma a colocar-se em posição muito próxima à de Rousseau. Ambos, aliás, partiam do precedente romano, o que já explica em boa parte a tendência comum a só ver na ditadura um recurso republicano para as fases críticas, porém, nas *Décadas* (l. I, CXXXIV), Maquiavel sublinha a necessária brevidade do expediente como condição imprescindível para que não se torne pernicioso ao Estado. Em suma, o ditador, para Rousseau, seria aquele mesmo servidor já definido ao tratar do executivo que, excepcional e temporariamente, recebesse "carta branca" para o desempenho de seus encargos, sem por isso deixar de ser servidor. Em nossa história política, a atuação de Feijó no Ministério da Justiça é o único caso que pode ser aproximado desse modelo de ditador-republico. (N. de L. G. M.)

462 Fazia-se essa nomeação à noite e em segredo, como se houvesse vergonha em colocar um homem acima das leis*. (N. do A.)

* A impressão de vergonha ou, pelo menos, de desagrado é igualmente registrada por Maquiavel (idem, *ibidem*). (N. de L. G. M.)

463 Com razão Beaulavon distingue os ditadores nomeados para cerimônias sacras ou civis, dos verdadeiros ditadores políticos, com os quais de comum só tinham o nome. (N. de L. G. M.)

464 Se Sila e César foram ainda ditadores, o título já incluía novas funções que anunciavam o império. (N. de L. G. M.)

muitas faltas, como, por exemplo, não ter nomeado um ditador no caso de Catilina. Tratando-se somente de um caso interno da cidade e, no máximo, de uma certa província da Itália, com a autoridade sem limites que as leis dariam ao ditador, facilmente ele debelaria a conjuração que só foi abafada devido a um conjunto de acasos felizes que a prudência humana jamais devera esperar.

Em lugar disso, o senado se contentou com conferir todo o seu poder aos cônsules. Daí resultou que Cícero, para agir eficientemente, se viu obrigado a ultrapassar esse poder num momento capital e, se os primeiros transportes de alegria aprovaram sua conduta, foi com justiça que depois se pediu conta do sangue dos cidadãos derramado contra as leis[465], censura que não se poderia fazer a um ditador. A eloqüência do cônsul, porém, tudo arrebatou e ele mesmo, apesar de romano, preferindo sua glória à pátria, não procurou o meio mais legítimo e seguro de salvar o Estado, mas sim, o de receber toda a glória desse caso[466]. Com muita justiça foi, portanto, glorificado como libertador de Roma, e justamente punido como infrator das leis. Se brilhante foi sua recondução, nem por isso deixou de, na verdade, constituir uma graça.

Ademais, seja qual for o modo por que se confere essa importante comissão, é preciso fixar sua duração num prazo bastante curto, que jamais possa ser prolongado[467]. Nas crises que determinam o seu estabelecimento, o Estado é logo destruído ou salvo e, uma vez passada a necessidade urgente, a ditadura torna-se tirânica ou vã. Em Roma, só havendo ditadores por seis meses, a maioria deles abdicava antes desse termo. Se o termo fosse mais longo, talvez se sentissem tentados a prolongá-lo ainda mais, como fizeram os decênviros com os termos de um ano. Os ditadores só tinham o tempo de atender às necessidades que determinavam sua eleição; não o de pensar em outros projetos.

[465] Entre os poderes do senado, de que então dispunha Cícero, não se incluía o de suspender o direito de apelar para o povo, que cabia a qualquer cidadão, quando condenado. Assim, a execução dos companheiros de Catilina exorbitou da lei. Clódio propôs uma lei que punia genericamente os autores de abusos dessa ordem, e Cícero exilou-se antes de vê-la votada. Outra lei, visando-o pessoalmente, condenou-o depois ao exílio. (N. de L. G. M.)

[466] O que ele não poderia garantir-se se propusesse um ditador, não ousando nomear a si mesmo e não podendo ter certeza de que seu colega o nomearia. (N. do A.)

[467] V. nota 461, supra. (N. de L. G. M.)

Capítulo VII

Da censura

Assim como a declaração da vontade geral se faz pela Lei, a declaração do julgamento público se faz pela censura[468]. A opinião pública é a espécie de lei[469] cujo ministro é o censor, que só faz aplicá-la aos casos particulares, a exemplo do príncipe.

O tribunal censório, longe pois de

[468] Novamente, Roma é a inspiradora de Rousseau. Entre as funções dos censores romanos, incluía-se a de zelar pelos costumes públicos, castigando atos que legalmente não constituíam crime ou infração. Esta, a tarefa que Rousseau reservou à censura, cuja regra superior — equiparável à lei na esfera jurídica — está na opinião pública. (N. de L. G. M.)

[469] Não escrita, consuetudinária. (N. de L. G. M.)

representar o árbitro da opinião do povo, não passa de seu declarador e, desde que disso se afasta, suas decisões tornam-se vãs e sem efeito[470].

É inútil distinguir os costumes de uma nação dos objetos de sua estima, pois tudo se prende ao mesmo princípio e se confunde necessariamente. Entre todos os povos do mundo, não é em absoluto a natureza, mas a opinião, que decide a escolha de seus prazeres. Melhorai as opiniões dos homens, e seus costumes purificar-se-ão por si mesmos. Ama-se sempre aquilo que é belo ou que se julga belo. É, porém, nesse julgamento que surge o engano, sendo pois necessário regulá-lo. Quem julga os costumes, julga a honra, e quem julga a honra, vai buscar sua lei na opinião.

As opiniões de um povo nascem de sua constituição. Embora a Lei não regulamente os costumes, é a legislação que os faz nascer; quando ela enfraquece, os costumes degeneram, mas então o julgamento dos censores não fará o que a força das leis não fez.

Conclui-se daí que a censura só pode ser útil para conservar os costumes, jamais para restabelecê-los. Estabelecei censores durante o vigor das leis; desde que o percam, tudo estará perdido, pois nada de legítimo[471] ainda terá força quando as leis já não a tiverem.

A censura mantém os costumes, impedindo as opiniões de se corromperem, conservando a sua retidão por meio de aplicações sábias e até, algumas vezes, fixando-os, quando ainda se mostram incertos. O uso de "segundos" nos duelos[472], praticado insistentemente no reino de França, foi abolido devido às palavras, que se seguem, de um edito do rei: *"Quanto àqueles que têm a covardia de chamar segundos"*. Esse julgamento, precedendo o do público, prescreveu-o rapidamente. Mas, quando os mesmos editos[473] quiseram estabelecer que também era covardia bater-se em duelo, o que é muito verdadeiro, mas contrário à opinião comum, o público mofou dessa decisão, sobre a qual já formara juízo.

Já disse, em outro ponto[474], que, não estando submetida a opinião pública à coerção, não se necessita de qualquer indício, no tribunal estabelecido, para representá-la. Não se pode admirar demais com que arte esse recurso, inteiramente perdido para os modernos, era utilizado entre os roma-

[470] O censor não é, pois, um moralista a conduzir a opinião. Se esta não aprova seus atos, eles se tornam tão inócuos quanto as decisões governamentais que não se apóiam em lei. (N. de L. G. M.)

[471] Em sentido amplo, que abrange o jurídico e o moral. (N. de L. G. M.)

[472] No reinado de Henrique II de França, quando Queluz morreu num duelo com d'Entragues, as testemunhas de ambos passaram também a bater-se, do que resultou a morte de Maugiton. Assim surgiram os "segundos". O rei, horrorizado com o sucesso, mandou erigir um mausoléu aos dois mortos, porém a bazófia dos duelistas não se emendou, passando-se a dizer "vou esculpi-lo em mármore" para significar "vou matá-lo em duelo". (N. de L. G. M.)

[473] Serão, provavelmente, os numerosos editos de Luís XIV, entre os quais se destacam os de 1651, 1670 e 1679, todos renovando o de 1643 que instituiu o famoso "tribunal de honra" tão condenado por Rousseau. (V. principalmente a *Carta a d'Alembert.)* A ineficiência de tais resoluções atesta-se pelo fato de, nos primeiros vinte anos de seu governo, o rei ter expedido mais de mil concessões de graça a duelistas condenados. Os costumes reagiram, contudo, no sentido de uma lenta humanização e, ao tempo de Rousseau, embora houvesse muitos duelos, já se incluía a grande maioria deles na regra do "primeiro sangue". (N. de L. G. M.)

[474] Apenas indico, neste capítulo, o que tratei mais longamente na *Carta ao Sr. d'Alemberi**. (N. do A.)

* Trata-se da *Carta sobre os Espetáculos*. Também na *Nova Heloísa* (I, carta LVII) Rousseau cuida dos duelos. (N. de L. G. M.)

nos e, mais ainda, entre os lacedemônios.

Tendo um homem de maus costumes apresentado uma boa proposta ao conselho de Esparta, os éforos, sem levar em consideração essa proposta, fizeram com que um homem de bons costumes a apresentasse[475]. Que honra para um e que infâmia para o outro, sem fazer elogio ou censura a qualquer dos dois! Alguns bêbados de Samos[476] maculararam o tribunal dos éforos; no dia seguinte, por edito público, permitiu-se aos sâmios serem vilãos. Um verdadeiro castigo teria sido menos severo do que semelhante impunidade. Quando Esparta se pronuncia sobre o que é e o que não é honesto, a Grécia não recorre de seu julgamento.

[475] Os exemplos aqui citados vêm de Plutarco, nos *Ditos Notáveis dos Lacedemônios*. (N. de L. G. M.)

[476] Eles eram de outra ilha, que a delicadeza de nossa língua proíbe nomear neste momento*. (N. do A.)

* Na cópia do *Contrato* dedicada a d'Yvernois e que está na biblioteca de Genebra, há a seguinte nota manuscrita: "Eles eram de *Quios* [na grafia francesa: *Chio*] e não de *Samos*. Mas, dado o assunto, jamais ousei empregar essa palavra no texto. Creio, contudo, ser tão ousado como qualquer outro. Mas a ninguém se permite ser sujo ou grosseiro, seja qual for o caso. Os franceses puseram tanta decência em sua língua, que nela não se pode dizer a verdade". (N. de L. G. M.)

CAPÍTULO VIII

Da religião civil[477]

Os homens de modo algum tiveram a princípio outros reis além dos deuses, nem outro Governo senão o teocrático[478]. Raciocinaram como Calígula[479] e, então, raciocinaram bem. Impõe-se uma lenta alteração de sentimentos e de idéias para que se possa resolver aceitar um semelhante como senhor e persuadir-se de que assim se estará bem.

Pelo simples fato de colocar-se Deus à frente de cada sociedade política, conclui-se que houve tantos deuses quantos são os povos. Dois povos

[477] Neste capítulo se desenvolve a tese anteriormente esboçada, de forma muito breve, numa carta a Voltaire (18 de agosto de 1756). Como fontes da concepção de Rousseau sobre a função política do elemento religioso já foram apontados, pelo efeito negativo, Bayle (*Dicionário Histórico, Pensamentos Diversos e Comentários Filosóficos*), e, pela influência positiva, Maquiavel (principalmente nas *Décadas*), possivelmente Spinoza (*Tratado Político* e *Tratado Teológico-Político*) e Montesquieu (*Do Espírito das Leis*). Como, porém, argutamente anota Vaughan, o que há de melhor e mais discutível no capítulo é do próprio Rousseau, que, não sem alguma ingenuidade, reabriu a questão de atender-se a César e a Cristo na velha e desafiadora proposição bíblica que afirma "ser impossível servir a dois senhores". Rousseau, de tal sorte, teria dado expansão a um seu conflito interno: aquele que sempre o fez hesitar entre o extremo de um cristianismo puramente individual, meditativo, quase quie-tista, digno de um Sócrates cristianizado, e o outro extremo representado por um altruísmo patriótico, exaltado, impositivo, à maneira de um Catão modernizado. O certo é que, no *Contrato*, domina essa última tendência, que já estrutura no esboço que figura no *Manuscrito de Genebra*, terminando com as seguintes palavras: "Quanto ao concurso da religião no estabelecimento civil, vê-se que não será menos útil poder dar ao liame moral uma força interior que penetre até a alma e seja sempre independente dos bens, dos males, da própria vida e de todos os sucessos humanos". (N. de L. G. M.)

[478] No sentido genérico: o poder é dos sacerdotes. (N. de L. G. M.)

[479] Cf. l. I, c. II. Calígula julgava-se, por ser rei, de natureza diferente e superior à de seus súditos. (N. de L. G. M.)

estranhos um ao outro, e quase sempre inimigos, não poderiam reconhecer por muito tempo um mesmo senhor; dois exércitos, batalhando, não poderiam obedecer ao mesmo chefe. Eis como das divisões nacionais resultou o politeísmo[480] e, daí, a intolerância teológica e civil que naturalmente é a mesma, como explicaremos logo adiante.

A fantasia dos gregos de reencontrar seus deuses entre os povos bárbaros veio daquela, que também tinham, de se considerarem os soberanos naturais desses povos. Mas atualmente tornou-se bem ridícula a erudição que fala da identidade dos deuses das diversas nações, como se Moloch, Saturno e Cronos pudessem ser o mesmo deus, como se o Baal dos fenícios, o Zeus dos gregos e o Júpiter dos latinos pudessem ser o mesmo, como se pudesse existir algo de comum entre seres quiméricos que têm nomes diferentes[481].

Se me perguntarem por que no paganismo, quando cada Estado possuía seu culto e seus deuses, não havia guerras de religião, responderei que era por isso mesmo, pois cada Estado, tendo tanto seu culto quanto seu Governo próprio, de modo algum distinguia seus deuses de suas leis. A guerra política era também teológica; a jurisdição dos deuses ficava, por assim dizer, fixada pelos limites das nações. O Deus de um povo não dispunha de qualquer direito sobre os outros povos. Os deuses dos pagãos não eram, de modo algum, deuses invejosos; dividiam entre si o império do mundo. O próprio Moisés e o povo hebreu dão, algumas vezes, exemplo dessa idéia, ao falarem do Deus de Israel. É verdade que consideravam como nulos os deuses dos cananeus, povos proscritos, destinados à destruição e cujo lugar deveriam ocupar. Mas note-se como se referiam às divindades dos povos vizinhos que lhes era proibido atacar: "A posse do que pertence a Chamos, vosso Deus", dizia Jefté aos amonitas, "não vos é legitimamente devida? Pelas mesmas razões, possuímos as terras adquiridas por nosso Deus vencedor."[482] Aí está, parece-me, uma paridade claramente reconhecida entre os direitos de Chamos e os do Deus de Israel[483].

Quando, porém, os judeus, submetidos aos reis da Babilônia e em seguida aos da Síria, obstinadamente não quiseram reconhecer nenhum outro Deus além do seu, essa recusa, considerada como uma rebelião contra o vencedor, incitou contra eles as perseguições que se encontram na sua História e das

[480] Não, propriamente, o politeísmo sincrético, de que Rousseau a seguir cuidará falando do paganismo, mas, antes, da pluralidade de deuses e religiões. (N. de L. G. M.)

[481] Rousseau foi desmentido neste ponto, como nas anteriores observações sobre a história político-religiosa, pela ciência moderna. Lembremos, contudo, que datam do fim do século XIX os primeiros trabalhos mais sólidos sobre a mitologia comparada, bem como o *Ramo de Ouro*, de Frazer (1890), que é a primeira obra a cuidar do caráter mágico do poder de mando entre os primitivos. Só na segunda década de nosso século Max Weber analisaria mais amplamente o poder carismático. (N. de L. G. M.)

[482] *Nonne ea quae possidet Chamos deus tuus tibi jure debentur?* (Juízes, 11, 24). Este é o texto da Vulgata. O Padre de Carrières traduziu: "Não acreditais ter direito de possuir o que pertence a Camos, vosso deus?" Ignoro a força do texto hebreu, mas vejo que, na Vulgata, Jefté reconhece positivamente o direito do deus Camos e que o tradutor francês enfraqueceu esse reconhecimento por um "segundo vós" que não está em latim. (N. do A.)

[483] Tese ousada, por isso que sempre os judeus foram dados como adeptos, desde cedo, de um monoteísmo rigoroso e exclusivista. (N. de L. G. M.)

quais não se conhece outro exemplo antes do cristianismo[484].

Encontrando-se, pois, cada região ligada unicamente às leis do Estado que as prescrevia, absolutamente não havia maneira de converter um povo senão dominando-o, nem outros missionários que não os conquistadores. Como a obrigação de mudar de culto era a lei dos vencidos, necessário se fazia começar por vencer antes de falar nisso. Longe de serem os homens a combater pelos deuses, eram, como em Homero, os deuses que combatiam por eles: cada um pedia a vitória ao seu, e pagava-a com novos altares. Os romanos, antes de tomarem um lugar, intimavam os deuses a abandoná-lo. Quando deixaram irritados os deuses dos tarentinos, fizeram-no por considerarem esses deuses submetidos aos seus e obrigados a lhes prestar homenagem. Deixavam aos vencidos seus deuses, como deixavam suas leis. Uma coroa ao Júpiter do Capitólio era o único tributo que freqüentemente lhes impunham.

Tendo, por fim, os romanos estendido, com seu império, o seu culto e seus deuses, e tendo freqüentemente eles mesmos adotado os dos vencidos, concedendo a uns e a outros o direito de *pólis*, os povos desse vasto império passaram sem sentir a contar com uma multidão de deuses e de cultos, quase que os mesmos em todos os lugares, e, assim, o paganismo foi finalmente conhecido no mundo como uma única e mesma religião.

Foi nessas circunstâncias que Jesus veio estabelecer na terra um reino espiritual; separando, de tal sorte, o sistema teológico do político, fez que o Estado deixasse de ser uno e determinou as divisões intestinas que jamais deixaram de agitar os povos cristãos. Ora, não podendo essa nova idéia de um reino do outro mundo penetrar na cabeça dos pagãos, eles sempre consideraram os cristãos como verdadeiros rebeldes que, por sob uma submissão hipócrita, só esperavam o momento oportuno para se tornarem independentes e senhores, assim usurpando, pela habilidade, a autoridade que fingiam respeitar em sua fraqueza. Tal a causa que determinou as perseguições[485].

O que os pagãos temiam aconteceu e, então, tudo mudou de aspecto. Os humildes cristãos mudaram de linguagem e logo se viu esse pretenso reino do outro mundo tornar-se neste, sob um chefe visível, o mais violento despotismo.

No entanto, como sempre houve um príncipe e leis civis, resultou dessa dupla posse um conflito perpétuo de jurisdição que tornou toda a boa *politia* impossível nos Estados cristãos e jamais se conseguiu saber se era ao senhor ou ao padre que se estava obrigado a obedecer.

Inúmeros povos, no entanto, mesmo na Europa ou nas suas vizinhanças, quiseram conservar ou restabelecer o antigo sistema, sem obter sucesso. O espírito do cristianismo tomou conta de tudo. O culto sagrado sempre permaneceu ou tornou-se independente do soberano e sem ligação necessária com o corpo do Estado. Maomé teve idéias muito boas, ligou muito bem seu sistema político e, enquanto a forma de seu Governo persistiu entre os califas seus

[484] É da melhor evidência que a guerra dos fócios, chamada guerra sagrada, não foi uma guerra de religião. Seu objetivo estava em punir sacrilégios e não em submeter os incréus. (N. do A.)

[485] Depois de levantar muitas hipóteses sobre as causas das perseguições, Piganiol conclui: "De qualquer forma, a opinião pública odiava os cristãos, sobretudo por considerá-los ateus". (N. de L. G. M.)

sucessores, esse Governo foi exatamente uno e, por isso, bom. Mas os árabes, tornando-se florescentes, letrados, educados, fracos e covardes, foram subjugados por bárbaros e, então, recomeçou a divisão entre os dois poderes. Ainda que ela seja menos aparente entre os maometanos do que entre os cristãos, existe entre aqueles, sobretudo na seita de Ali, e há Estados, como a Pérsia, em que não deixa de fazer-se sentir.

Entre nós, os reis da Inglaterra tornaram-se chefes da Igreja e a mesma coisa fizeram os czares; com esse título, porém, tornaram-se menos seus senhores do que seus ministros, adquiriram menos o direito de mudá-la do que o poder de mantê-la, não são nela legisladores, mas somente príncipes. Em todo lugar em que o clero forma um corpo[486] é, na sua alçada, senhor e legislador; há, pois, na Inglaterra e na Rússia, do mesmo modo como alhures, dois poderes e dois soberanos[487].

De todos os autores cristãos, o filósofo Hobbes é o único que viu muito bem o mal e o remédio, que ousou propor a reunião das duas cabeças da águia, e reconduzir-se tudo à unidade política, sem a qual jamais serão bem constituídos o Estado e o Governo. Mas ele devera compreender que o espírito dominador do cristianismo era incompatível com seu sistema e que o interesse do padre sempre seria mais forte do que o do Estado. Não foi tanto o que há de horrível e de falso na sua política, senão o que nela existe de justo e verdadeiro, que a tornou odiosa[488].

Acho que desse ponto de vista desenvolvendo os fatos históricos, refutar-se-ia com facilidade os sentimentos opostos de Bayle e de Warburton, um dos quais pretende não ser nenhuma religião útil ao corpo político e o outro afirma, pelo contrário, que o cristianismo é o seu mais forte apoio. Ao primeiro, poder-se-ia provar que jamais se fundou qualquer Estado cuja base não fosse a religião e, ao segundo, que a lei cristã, no fundo, é mais prejudicial do que útil à firme constituição do Estado. Para melhor fazer-me entender, basta dar um pouco de precisão às idéias, muito vagas, sobre religião, relativas ao meu assunto.

A religião considerada em relação à sociedade, que é geral ou particular, pode também dividir-se em duas espécies, a saber: a religião do homem e a do cidadão. A primeira, sem templos, altares e ritos, limitada ao culto puramente interior do Deus supremo e aos deveres eternos da moral, é a religião pura e simples do Evangelho, o verdadeiro teísmo e aquilo que pode ser chamado de direito divino natural. A outra, inscrita num só país, dá-lhe seus deuses, seus padroeiros próprios e tutelares, tem seus dogmas, seus ritos, seu

[486] Deve-se notar que não são tanto as assembléias formais, como as de França, quanto a comunhão das igrejas que faz do clero um corpo. A comunhão e a excomunhão são o pacto social do clero, pacto com o qual será sempre o senhor dos povos e dos reis. Todos os padres, que comungam juntos, são concidadãos, ainda que estejam nos dois extremos do mundo. Essa invenção é uma obra-prima de política. Não havia nada de semelhante entre os padres pagãos, mas também eles jamais organizaram um corpo de clérigos. (N. do A.)

[487] Dois soberanos, porque só o soberano tem poder de legislar e aí a legislação da matéria religiosa vem do clero e não do monarca. (N. de L. G. M.)

[488] Vede, entre outras, numa carta de Grotius a seu irmão, datada de 11 de abril de 1643, o que esse sábio homem aprova e o que censura no livro *De Cive*. É verdade que, levado pela indulgência, parece perdoar ao autor o bem tendo em consideração o mal; mas nem todo mundo é tão clemente. (N. do A.)

culto exterior prescrito por lei. Afora a única nação que a segue, todos os demais para ela são infiéis estrangeiros e bárbaros; ela só leva os deveres e os direitos do homem até onde vão seus altares. Foram assim as religiões dos primeiros povos, às quais se pode dar o nome de direito divino civil ou positivo.

Há uma terceira espécie de religião, mais estranha, que, dando ao homem duas legislações, dois chefes, duas pátrias, o submete a deveres contraditórios e o impede de poder ao mesmo tempo ser devoto e cidadãos. Tal é a religião dos lamas[489], a dos japoneses e a do cristianismo romano. Pode-se chamar, a esta, religião do padre. Dela resulta uma espécie de direito misto e insociável[490] que não tem nome.

Se considerarmos politicamente essas três espécies de religião, veremos que todas elas têm seus defeitos. A terceira é tão evidentemente má, que se perde tempo no divertimento de demonstrá-lo. Tudo o que rompe a unidade social, nada vale; todas as instituições que põem o homem em contradição consigo mesmo, nada valem.

A segunda é boa por unir o culto divino ao amor das leis e porque, fazendo da pátria objeto da adoração dos cidadãos, lhes ensina que servir o Estado é servir o deus tutelar. É uma espécie de teocracia, na qual não se deve de modo algum ter outro pontífice que não o príncipe, nem outros padres além dos magistrados[491]. Nesse caso, morrer pela pátria é alcançar o martírio, violar as leis é ser ímpio, e submeter um culpado à execração pública é devotá-lo à cólera dos deuses: *Sacer esto*[492].

É, porém, má, pois, fundando-se no erro e na mentira, engana os homens, torna-os crédulos, supersticiosos, e submerge o verdadeiro culto da Divindade num cerimonial vão. Ainda é má quando, tornando-se exclusiva e tirânica, transforma um povo em sanguinário e intolerante, de forma que ele só respira a atmosfera do assassínio e do massacre, e crê estar praticando uma ação salutar ao matar todos aqueles que não admitem seus deuses. Isso põe tal povo num estado natural de guerra com todos os demais, situação essa muito prejudicial à sua própria segurança.

Resta, pois, a religião do homem ou o cristianismo, não o cristianismo de hoje, mas o do Evangelho, que é completamente diverso. Pois nessa religião santa, sublime, verdadeira, os homens, filhos do mesmo Deus, reconhecem-se todos como irmãos, e a sociedade que os une não se dissolve nem com a morte.

Mas essa religião, não tendo nenhuma relação particular com o corpo político[493], deixa as leis unicamente com a força que tiram de si mesmas, sem acrescentar-lhes qualquer outra, e, desse modo, fica sem efeito um dos grandes elos da sociedade particular[494]. Mais ainda, longe de ligar os corações dos cidadãos ao Estado,

[489] Sacerdotes do budismo tibetano. (N. de L. G. M.)

[490] Ou seja: anti-social. (N. de L. G. M.)

[491] Como nas cidades estados da antiguidade. (N. de L. G. M.)

[492] Declarando-se "sagrado", com esta fórmula, qualquer indivíduo, ele estava excomungado, separado dos homens e entregue aos deuses. (N. de L. G. M.)

[493] Seu campo de ação é toda a humanidade e, pois, permanece acima das sociedades particulares. (N. de L. G. M.)

[494] Que será a profunda e constante consciência, em cada cidadão, da vontade geral, do "eu comum" da coletividade. Aqui Rousseau aponta uma função política que o elemento religioso pode preencher. (V. nota 463, supra.) (N. de L. G. M.)

desprende-os, como de todas as coisas da terra. Não conheço nada mais contrário ao espírito social.

Dizem que um povo de verdadeiros cristãos formaria a sociedade mais perfeita que se poderia imaginar. Contra essa suposição só vejo uma grande dificuldade — uma sociedade de verdadeiros cristãos não mais seria uma sociedade de homens[495].

Afirmo até que essa suposta sociedade, com toda a sua perfeição, não seria nem a mais forte, nem a mais duradoura, pois, à força de ser perfeita, faltar-lhe-ia coesão, estando seu vício destruidor na sua própria perfeição.

Cada um desempenharia seu dever, o povo estaria submetido às leis, os chefes seriam justos e ponderados, os magistrados íntegros e incorruptíveis, os soldados desprezariam a morte, não existiria nem vaidade, nem luxo. Tudo isso está muito bem, mas passemos adiante.

O cristianismo é uma religião inteiramente espiritual, preocupada unicamente com as coisas do céu, não pertencendo a pátria do cristão a este mundo. É verdade que ele cumpre o seu dever, mas o faz com uma indiferença profunda quanto ao bom ou mau sucesso de seus trabalhos[496]. Contanto que nada tenha a censurar em si mesmo, pouco lhe importa se tudo vai bem ou mal cá embaixo. Se o Estado está florescente, dificilmente ousa gozar da felicidade pública, teme orgulhar-se da glória de seu país; se o Estado perece, bendiz a mão de Deus que pesa sobre seu povo.

Para que fosse pacífica a sociedade e para que se mantivesse a harmonia, seria preciso que todos os cidadãos, sem exceção, fossem igualmente bons cristãos, mas, se, por infelicidade, encontrar-se entre ele um único ambicioso, um único hipócrita — por exemplo: um Catilina, um Cromwell —, certamente esse único faria tábua rasa de seus piedosos compatriotas. A caridade cristã não permite facilmente que se pense mal do próximo. Desde que ele, por qualquer artimanha, aprenda a arte de impor-se e de apoderar-se de uma parte da autoridade pública, será um homem constituído em dignidade — Deus quer que o respeitem. Logo mais, ei-lo uma potência — Deus quer que ele seja obedecido. O depositário desse poder abusa? — é o açoite com o qual Deus pune seus filhos. Toma-se como obrigação de consciência expulsar o usurpador: ter-se-á de perturbar a calma pública, usar de violência, verter sangue — tudo isso não condiz com a doçura do cristão e, depois, que importa ser livre ou escravo neste vale de misérias? O essencial é alcançar o paraíso, e a resignação não passa de mais um meio para isso.

Sobrevém uma guerra estrangeira, os cidadãos marcham sem dificuldade para o combate, nenhum deles pensa em fugir; cumprem seu dever, mas sem paixão pela vitória; melhor sabem morrer do que vencer. Que importa sejam vencidos ou vencedores? A Providência não sabe, melhor do que eles, o que lhes convém? Pode-se imaginar o partido que um inimigo orgulhoso, impetuoso e apaixonado pode tirar desse estoicismo! Colocai-lhes à frente esses povos generosos a quem devora o amor ardente da glória e da pátria, suponde vossa república cristã à frente de Esparta e de Roma: os cristãos piedosos serão dominados, esmagados, destruídos, antes de conse-

[495] Porque seu interesse comum se coloca no outro mundo e não neste, onde o Estado tem seus alicerces e encontra sua finalidade. (N. de L. G. M.)

[496] Porque não tem por ele um interesse real, particular ou geral. (N. de L. G. M.)

guirem tempo de se dar conta, ou, então, deverão sua salvação somente ao desprezo que o inimigo lhes dedicar. A meu ver, foi um belo discurso o dos soldados de Fábio[497] — eles não juraram morrer ou vencer, juraram voltar vencedores e cumpriram seu juramento. Jamais cristãos teriam feito semelhante juramento, pois acreditariam estar tentando a Deus.

Engano-me ao aludir a uma república cristã, pois cada um desses dois termos exclui o outro. O cristianismo só prega servidão e dependência. Seu espírito é por demais favorável à tirania, para que ela cotidianamente não se aproveite disso. Os verdadeiros cristãos são feitos para ser escravos[498]; sabem-no e não se comovem absolutamente, porquanto esta vida curta pouco preço apresenta a seus olhos.

Dizem-nos que as tropas cristãs são excelentes. Nego. Que me mostrem tropas tais. Quanto a mim, não conheço absolutamente tropas cristãs. Poderão citar-me as cruzadas. Sem discutir o valor dos cruzados, observai que, bem longe de serem cristãos, eram soldados do padre, cidadãos da Igreja; batiam-se por seu país espiritual que ela, não se sabe como, tinha tornado temporal. A bem julgar, isso integra-se no paganismo: como o Evangelho de modo algum estabelece uma religião nacional, é impossível qualquer guerra sagrada entre os cristãos.

Sob os imperadores pagãos, os soldados cristãos eram bravos. Todos os autores cristãos afirmam-no e eu acredito: era uma emulação de honra com as tropas pagãs. Desde que os imperadores passaram a ser cristãos, essa emulação não subsistiu mais e, quando a cruz expulsou a águia, desapareceu todo o valor romano.

Deixando de parte, porém, as considerações políticas, voltemos ao direito e fixemos os princípios sobre este importante ponto. O direito, que o pacto social dá ao soberano sobre os súditos, não ultrapassa, como já o disse, os limites da utilidade pública[499]. Os súditos, portanto, só devem ao soberano contas de suas opiniões enquanto elas interessam à comunidade. Ora, importa ao Estado que cada cidadão tenha uma religião que o faça amar seus deveres; os dogmas dessa religião, porém, não interessam nem ao Estado nem a seus membros, a não ser enquanto se ligam à moral e aos deveres que aquele que a professa é obrigado a obedecer em relação a outrem. Quanto ao mais, cada um pode ter as opiniões que lhe aprouver, sem que o soberano possa tomar conhecimento delas, pois, como não chega sua competência ao outro mundo, nada tem a ver com o destino dos súditos na vida futura, desde que sejam bons cidadãos nesta vida.

Há, pois, uma profissão de fé puramente civil, cujos artigos o soberano tem de fixar, não precisamente como dogmas de religião, mas como sentimentos de sociabilidade sem os quais é

[497] Citado por Tito Lívio. (N. de L. G. M.)

[498] Cabe assinalar o paralelismo com a "moral de escravos" que Nietzsche acusou na ética cristã. (N. de L. G. M.)

[499] "Na república", diz o Marquês d'Argenson, "cada um é perfeitamente livre, naquilo que não prejudica aos outros*." Aí está o limite invariável; não se poderia colocá-lo mais exatamente. Não pude furtar-me ao prazer de citar algumas vezes esse manuscrito, ainda que não seja conhecido do público, a fim de prestar homenagem à memória de um homem ilustre e respeitado que, até no ministério, conservou o coração de um verdadeiro cidadão e opiniões corretas e sadias sobre o Governo de seu país. (N. do A.)

* Vaughan assinala que a citação não é textual, mas apenas de sentido geral. (N. de L. G. M.)

impossível ser bom cidadão[500] ou súdito fiel[501]. Sem poder obrigar ninguém a crer neles, pode banir do Estado todos os que neles não acreditarem, pode bani-los não como ímpios, mas como insociáveis, como incapazes de amar sinceramente as leis, a justiça, e de imolar, sempre que necessário, sua vida a seu dever. Se alguém, depois de ter reconhecido esses dogmas, conduzir-se como se não cresse neles, deve ser punido com a morte, pois cometeu o maior de todos os crimes — mentiu às leis.

Os dogmas da religião civil devem ser simples, em pequeno número, enunciados com precisão, sem explicações ou comentários. A existência da Divindade poderosa, inteligente, benfazeja, previdente e provisora; a vida futura; a felicidade dos justos; o castigo dos maus; a santidade do contrato social e das leis — eis os dogmas positivos. Quanto aos dogmas negativos, limito-os a um só: a intolerância, que pertence aos cultos que excluímos.

Na minha opinião, enganam-se os que estabelecem uma distinção entre a intolerância civil e a teológica. Essas duas intolerâncias são inseparáveis[502]. É impossível viver em paz com pessoas que se acredita réprobas; amá-las seria odiar Deus que as puniu; de qualquer modo, impõe-se sejam reconduzidas ou martirizadas. Em todos os lugares onde se admite a intolerância religiosa, é impossível que não tenha um efeito civil[503] e, assim que surge, o soberano não mais o é, mesmo temporalmente[504]. Daí por diante, os padres serão os verdadeiros senhores e os reis não passarão de funcionários seus.

Atualmente, quando não existe mais

[500] Beaulavon lucidamente delineia, neste ponto, a suma do pensamento de Rousseau: "O que importa ao Estado não é a parte por assim dizer metafísica da religião, mas unicamente suas conseqüências morais e sociais. O Estado terá, pois, o direito de proibir ou de impor tal ou qual dogma metafísico — não mais, como freqüentemente sustentaram os cristãos, em nome da verdade, mas em nome da utilidade. É uma espécie de intolerância utilitária que substitui a doutrinária". (N. de L. G. M.)

[501] César, pleiteando por Catilina, esforçou-se por estabelecer o dogma da mortalidade da alma; Catão e Cícero, ao refutá-lo, não se divertiram filosofando, mas contentaram-se com mostrar que César falava como mau cidadão e adiantava uma doutrina perniciosa ao Estado. Com efeito, era essa questão que deveria julgar o senado de Roma, e não uma questão de teologia. (N. do A.)

[502] Ou seja: dos dogmas decorre a discriminação entre os concidadãos. (N. de L. G. M.)

[503] O casamento, por exemplo, sendo um contrato civil, tem efeitos civis, sem os quais é impossível que a sociedade subsista. Suponhamos, pois, que um clero acabe por atribuir só a si o direito de efetuar esse ato — direito que deve necessariamente usurpar em qualquer religião intolerante —; não ficará então claro que, fazendo a esse propósito valer a autoridade da Igreja, ele torna vã a do príncipe, que não terá outros súditos além daqueles que o clero quiser dar-lhe? Senhor de casar ou de não casar as pessoas, segundo tenham ou não uma tal doutrina, segundo admitam ou rejeitem tal ou qual formulário, segundo sejam mais ou menos devotos, conduzindo-se prudentemente e mantendo-se firmes, não é claro que só ele disporá das heranças, dos tributos, dos cidadãos, do próprio Estado, que não poderia mais subsistir formando-se unicamente de bastardos? Mas — diriam — citá-lo-ão aos tribunais pelo abuso, intimá-lo-ão, sentenciá-lo-ão, ele será seqüestrado pelo temporal. Que lástima! O clero, por pouco que tenha, não digo de coragem, mas de bom senso, deixará fazer e continuará seu caminho; tranqüilamente deixará citar, intimar, sentenciar, prender, e acabará sendo o senhor. Parece-me não ser tão grande sacrifício o abandonar-se uma parte, quando se está certo de apoderar-se do todo*. (N. do A.)

* Rousseau hesitou muito em incluir esta nota no *Contrato*, tendo mandado tirá-la da primeira edição, embora figure em alguns exemplares. Depois, autorizou sua publicação, talvez por ter desistido de escrever uma projetada defesa dos protestantes franceses. (N. de L. G. M.)

[504] Porque esbarra, nas questões civis, com as proibições religiosas. (N. de L. G. M.)

e não pode mais existir qualquer religião nacional exclusiva, devem-se tolerar todas aquelas que toleram as demais, contanto que seus dogmas em nada contrariem os deveres do cidadão. Mas, quem quer que diga: *Fora da Igreja não há salvação* — deve ser excluído do Estado a menos que o Estado seja a Igreja, e o príncipe, o pontífice. Tal dogma só serve para um Governo teocrático; em qualquer outro é pernicioso. O motivo pelo qual se diz ter-se convertido Henrique IV à religião romana [505] deveria fazer com que a deixassem todos os homens honestos e, sobretudo, todo príncipe que soubesse raciocinar.

[505] Diz-se que os ministros protestantes sustentaram que Henrique IV poderia salvar a alma em qualquer religião, enquanto os padres católicos afirmavam que só a sua fé teria tal efeito. E o rei decidiu-se segundo o que considerou de maior prudência. . . (N. de L. G. M.)

Capítulo IX

Conclusão

Depois de haver estabelecido os verdadeiros princípios do direito político e ter-me esforçado por fundar o Estado em sua base, ainda restaria amparálo por suas relações externas, o que compreenderia o direito das gentes, o comércio, o direito da guerra e as conquistas, o direito público, as ligas, as negociações, os tratados [506], etc. Tudo isso, porém, forma um novo objeto muito vasto para as minhas curtas vistas, e eu deveria fixá-las sempre mais perto de mim.

[506] É, sem dúvida, do plano primitivo das *Instituições Políticas* que Rousseau aqui se despede, em definitivo, porém não sem grande melancolia. Em aparência, justifica-se a mutilação de que resulta o *Contrato Social*, pois nele se teria tratado de tudo quanto se relaciona com a vida interna do Estado, deixando-se de lado suas relações externas. Não obstante, Rousseau está bem consciente de só ter estudado o "mecanismo" do Estado, deixando de parte uma grande série de questões que, nascidas da vida social, por assim dizer espontaneamente, vão interessar de forma substancial às relações políticas. O último livro do *Contrato* aflora algumas — sobretudo as relacionadas com a vida moral e religiosa dos súditos do Estado. Neste capítulo final, escapa-lhe ainda, entre as relações exteriores, uma referência ao direito público, que aí não simboliza apenas as normas da soberania externa, senão todo o campo aberto pela definição fundamental da Lei, de que tão minuciosamente cuidara o *Contrato* e da qual flui um grande número de problemas sócio-jurídicos. Enfim, entregando ao editor o livro com que alteraria o rumo das idéias e da ação política do mundo ocidental, passando a figurar como o principal inspirador da grande Revolução, Jean Jacques Rousseau confessa-se francamente insatisfeito e coagido pelas circunstâncias a realizar obra bem menos ampla do que planejara e gostaria de ter desenvolvido. . . (N. de L. G. M.)

ENSAIO SOBRE A ORIGEM DAS LINGUAS

Tradução de Lourdes Santos Machado
Introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado

INTRODUÇÃO

1. Circunstâncias da composição

Este Ensaio, *que só foi publicado depois da morte de Rousseau, inclui-se, presumivelmente, entre as obras de seu período inicial de produção. Indicam-no o estilo, a própria organização da matéria e, sobretudo, os assuntos de que trata. Não obstante, os especialistas ainda não conseguiram indicar uma data provável de redação que seja unanimemente aceita.*

Vaughan afirma que, ao menos em parte, o Ensaio *já estava escrito antes, com certeza, do* Discurso sobre a Desigualdade *e, talvez, até do primeiro* Discurso. *Toma, como base para essa inferência, o fato de surgirem no texto elementos que pertencem aos estudos de música originalmente destinados à* Enciclopédia. *P. M. Masson acredita que o* Ensaio *não passa de uma das muitas e extensas notas adicionadas, como apêndices, ao segundo* Discurso, *que, contudo, acabou por assumir proporções e caráter de texto autônomo. Petitain, que iniciou as pesquisas mais aprofundadas sobre a cronologia da produção de Rousseau, data o* Ensaio *de 1759, porém não justifica tal indicação.*

Podemos tomar a data indicada por Petitain como a máxima provável, pois já no ano seguinte estava escrito o Emílio, *que se editaria simultaneamente em Amsterdam e Paris, no ano de 1762. Aliás, uma nota, que figura nas primeiras edições do* Emílio, *faz referências a esse texto, chamando-o de* Ensaio sobre o Princípio da Melodia, *surgindo o título com que hoje o conhecemos na mesma nota, porém em edições posteriores. Dificilmente, entretanto, podemos fixar com igual segurança uma data provável mínima. As preocupações musicais de Rousseau duraram longo período de sua vida, vindo a predominar em sua vida intelectual por três vezes: deixando de lado as singularidades da juventude, podemos contar, primeiro, o episódio da nova notação musical, que se resume na* Dissertação sobre a Música Moderna *e que termina com a viagem a Veneza; depois há o capítulo em que Rousseau parece destinado a representar, entre os enciclopedistas, o papel de especialista em assuntos musicais (1743-1748) e durante o qual se dá o primeiro e fugaz desentendimento com Voltaire; afinal, vêm os dois anos (1753-1754) que antecedem a concepção do segundo* Discurso *(e são marcados pela famosa querela entre os adeptos da música francesa e os da italiana) para alcançarem o auge com a publicação rumorosa da* Carta sobre a Música Francesa, *que teve duas edições no ano de 1753. Caberá escolher um desses períodos para aí localizar a redação do* Ensaio. *A versão de Vaughan parece bastante verossímil, mas para adotá-la precisaríamos da certeza, que nos falta, de ter o* Ensaio *saído dos escritos destinados à* Enciclopédia, *porquanto a hipótese con-*

trária seria igualmente possível. Ademais, a oposição à teoria de Rameau, o alvo preferido dos enciclopedistas, já começara, para Rousseau, no primeiro momento das disputas musicais, com o parecer da Academia sobre seu sistema de notação, e o acompanharia pelo resto de sua vida.

Não obstante, pela análise do texto somos levados a propender por uma data tardia que, se não for a de Petitain, colocar-se-á muito próxima a ela. Há, no Ensaio, *indícios, se não concludentes, ao menos capazes de justificar tal inferência. Em primeiro lugar, a própria refutação de Rameau, que, a princípio sem indicação clara de nome, malgrado a transparência das alusões, toma endereço explícito e direto no capítulo XIV e na nota do capítulo XIX, funda-se basicamente na maior ou menor musicalidade natural das línguas, ou seja, em termos muito semelhantes aos da polêmica de 1752-1753 entre "italianos" e "franceses". Mesmo admitindo-se que haja no* Ensaio *elementos comuns à colaboração musical destinada à* Enciclopédia, *sente-se que a orientação do texto já sofreu a influência das contendas da moda, negando-se, aliás, Rousseau a endossar os exageros então correntes sobre a "musicalidade" do idioma italiano e, acentuando a menor aptidão da língua francesa para servir à música, volta-se para o problema que considera central: o primado da melodia. Ademais, todo o fundo de interpretações antropológicas e sociais mostra-se muito mais próximo das proposições gerais do segundo* Discurso *(ao qual pode mesmo servir de texto subsidiário no trabalho dos analistas) do que da teoria, ainda algo incerta, do* Discurso *inicial. Afinal o desejo de fundir numa só linha interpretativa a transformação do homem pela sociedade, a formação e a evolução das línguas, e o desenvolvimento da expressão musical, revela-nos um Rousseau ainda moço, porém já maduro e coerente, tal como o supomos, com ponderáveis razões biográficas e críticas, ao redigir a primeira versão das* Instituições Políticas.

De qualquer modo, permanecerá no terreno das hipóteses mais ou menos fundadas a data em que foi escrito o Ensaio sobre a Origem das Línguas *e, portanto, as circunstâncias de sua composição.*

2. Fontes e influências

Também aqui não podemos ser muito precisos, porquanto não se pode indicar com segurança as fontes de um texto de história incerta e cujas referências bibliográficas são apenas incidentais. Cabe apenas registrar certas influências evidentes e diretas. Neste caso está, sem dúvida, Condillac, no que respeita ao problema das línguas ou, mais exatamente, ao problema do desenvolvimento da razão humana, que no Ensaio *adquire importância básica. Já apontara Jean Morel* (Fontes do Discurso sobre a Desigualdade, *in* Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau, *1910) a influência nítida de Condillac no segundo* Discurso. *Depois Robert Derathé* (O Racionalismo de J. J. Rousseau, *Paris, 1948) apontara no* Emílio *a persistência desses elementos. Não surpreenderá, pois, que reapareçam, mais uma vez, no* Ensaio.

Explícitos ou implícitos, encontram-se nos capítulos iniciais do Ensaio *aqueles princípios do* Emílio, *segundo os quais tudo o que a razão possui passou primeiro pelos sentidos, não sendo a razão, em sentido amplo, algo simples ou primário, senão o fruto do entrosamento de todas as demais faculdades do homem, que se processa numa passagem das idéias simples às idéias complexas,*

isto é, da razão sensitiva ou pueril à razão intelectual ou humana. Não passam, no fundo, da versão dada por Jean-Jacques a certas passagens do Ensaio sobre a Origem dos Conhecimentos Humanos, *de Condillac, que se editara em 1746. Ora, o desenvolvimento racional do homem encontra sua expressão mais característica na formação da linguagem.*

Até o século XVII, efetivamente, continuava a imperar o mito da língua Adâmica. *A referência a uma Idade de Ouro, então transformada em Estado Natural, que se supunha constituir o estágio inicial real da espécie humana, naturalmente levava a cogitar, como fizeram pensadores de grande porte, acerca da língua que teria valido aos homens que povoaram o mundo nessa fase edênica e se comporia de termos que não simbolizavam mas traduziam efetivamente a essência das coisas. Se, pois, no século dezoito Rousseau apareceria para arrancar o conceito de Estado Natural de sua anterior condição mítica e proto-histórica, transformando-o na descrição, evolutiva mas ontogênica, da base fisiológica e instintiva do complexo humano, naturalmente haveria de se interessar pelos que, como Condillac, descreviam a evolução da mente humana partindo de estágios simples e diretamente ligados a fenômenos biológicos — idéias simples que resultariam de simples percepções — para chegar a etapas de maior complexidade — "idéias complexas" resultantes da "reunião ou coleção de várias percepções" —, a fim de chegar à definição final e extensiva do entendimento, ao mesmo tempo que firmavam o termo inicial da evolução das línguas numa base biológica, que corresponderia às interjeições arrancadas ao aparelho fonador pelos impulsos instintivos mais simples. Como sempre, Rousseau procura sublinhar que, no viver como no falar, o homem só superaria esses modos espontâneos para ascender a formas mais complexas se motivações poderosas a tanto o movessem. E, nessa linha geral de desenvolvimento da mente, da linguagem e da vida humana, insere a evolução da música.*

No que respeita ao problema musical, que de forma alguma podemos considerar secundário num texto do qual, ao menos inicialmente, representou o objetivo principal e ostensivo, a grande influência a ser citada é negativa. De fato, para Rousseau, como para todos os enciclopedistas, porém na mais ampla medida que lhe permitia o conhecimento mais aprofundado do assunto, era preciso opor-se a Rameau. Ora, se no exercício da crítica dos espetáculos correntes a oposição se fazia entre a ópera francesa e a italiana, Rameau, que figurava como representante máximo dos "franceses" pela orientação teórica que traçara e pelo constante e aplaudido exercício da criação, deveria representar o alvo da predileção do partido oposto, não só pela sua qualidade de chefe de um dos grupos em luta, senão, e principalmente, por ser o autor de tratados teóricos de singular significação. Eram, pois, os escritos de Rameau sobre a harmonia os elementos que Rousseau tinha sob os olhos cada vez que escrevia sobre música.

Não obstante, em que pese o alcance das idéias de Rousseau sobre a música e as línguas — relativo no primeiro caso e assaz considerável no segundo —, o Ensaio sobre a Origem das Línguas *é peça substancial, embora de função subsidiária, para a compreensão das idéias — estas, originais e decisivas — de Rousseau sobre o homem e a sociedade. Os dois* Discursos, *principalmente o segundo deles, assumem mais ampla e clara significação quando completados com a parte inicial deste* Ensaio, *enquanto boa parte do* Emílio, *como indica o próprio autor, depende da boa inteligência do processo de desenvolvimento do intelecto*

individual, acerca do qual há no Ensaio *indispensáveis indicações. Sem a devida penetração dos* Discursos *e do* Emílio, *sempre se entenderá menos completamente o* Contrato Social, *como acontece, infelizmente, com certa freqüência. Tais são, aliás, as razões que justificam a inclusão do* Ensaio, *neste volume da edição brasileira das obras de Rousseau, entre os escritos comumente chamados de políticos.*

Neste sentido, dispensamo-nos de repetir, acerca de fontes e influências, o que já dissemos a propósito dos demais textos políticos. Dos viajantes, como Chardin, aos filósofos, como Platão e Montaigne, valem aqui a Rousseau os mesmos autores e livros de que anteriormente já se servira. Se, por vezes, sua posição em face desses inspiradores positivos ou negativos parece agora mais caracterizada, tal como acontece indubitavelmente com a oposição a Hobbes, tais variantes confirmarão o quanto operaram tais influências e, pois, o papel que tiveram na formação do pensamento de Rousseau.

3. Resenha analítica

Distinguem-se no Ensaio *três partes bem caracterizadas e correspondendo a três interesses bem definidos: a) a origem da linguagem — estudo da necessidade de comunicação no homem natural; b) diferenciação das línguas — estudo da evolução dos grupos humanos e dos meios de expressão; c) estudo particular das questões musicais relacionadas com a evolução lingüística e social. Quanto ao último capítulo, cuja importância desejamos sublinhar expressamente, parece constituir caso à parte, embora logicamente ligado às duas partes iniciais, como se mostrará mais adiante.*

A. ORIGEM DA LINGUAGEM

É a diferenciação das línguas que dá interesse e conteúdo à pesquisa de sua origem. Eis por que o Ensaio *se inicia (cap. I) assinalando que a linguagem diferencia o homem entre os seres vivos, enquanto os homens entre si se distinguem pela variedade das línguas — "não se sabe de onde é um homem antes de ter falado". Por que causas semelhantes terão levado os homens a resultados tão diferentes? Rousseau começa por traçar uma hipótese explicativa única para demonstrar como todos os homens, por sua condição, precisaram servir-se da palavra.*

A necessidade de comunicar-se com o semelhante pode ser satisfeita tanto pelo movimento (gesto) quanto pela voz (palavra), mas a comunicação sonora não se impõe forçosamente. Há signos mudos (símbolos desligados de palavras) poderosamente eloqüentes. "Assim se fala aos olhos muito melhor do que aos ouvidos", ao menos quando se trata de exprimir sentimentos simples. Por isso, pode-se imaginar que "se sempre conhecêssemos tão-só necessidades físicas bem poderíamos jamais ter falado".

Não falamos porque sejamos mais aptos para isso do que os outros animais, nem tampouco apenas para exprimir as mesmas necessidades físicas que são comuns a eles e a nós. Se, em maior ou menor proporção, todos os seres vivos se comunicam, "a língua de convenção só pertence ao homem, e esta é a razão por

que o homem progride, seja para o bem ou para o mal, e por que os animais não o conseguem".

Distingamos, pois, no homem considerado em estado natural, as necessidades que "ditaram os primeiros gestos" das paixões que "arrancaram as primeiras vozes" (cap. II). Não se creia que o desenvolvimento das línguas seja racional, geométrico, porquanto de sua essência resulta o serem vivas e figuradas. "Não se começou raciocinando, mas sentindo"; enquanto as necessidades físicas opunham os homens, as necessidades morais, as paixões, aproximavam-nos, suscitando a linguagem que, forçosamente, seria figurada (cap. III). Supondo-o assim (cap. IV), a primeira língua se comporia de combinações de sons simples que, além do arranjo sonoro, ainda conheceriam a diversificação do tempo e da qualidade, criando expressões capazes de proteger as paixões que se quer comunicar. Poucas consoantes, bastantes apenas para evitar os hiatos, imensa fartura de sons e acentos, largo recurso à onomatopéia fariam dessa língua inicial algo mais próximo da música do que da linguagem de que nos valemos em nossa condição atual. Eis por que o Crátilo *platônico, bem compreendido, está longe de ser ridículo.*

Nessa hipótese evolutiva, pode-se avançar ainda um passo, pois parece natural o progresso que irá multiplicando as consoantes, em prejuízo das inflexões, numa transição da língua passional à racional (cap. V). Rousseau não se contenta, contudo, com a explicação hipotética — em tudo conforme com seu método genético. No caso particular das línguas, pode oferecer-nos uma comprovação objetiva, válida ao menos para um largo período do desenvolvimento das línguas e que encontra, na escrita, documentos de importância singular.

À escrita ficou realmente reservada a função de registrar boa parte da evolução da língua, sendo três as principais maneiras de escrever que se conhecem:

a) *representar, não os sons, mas os próprios objetos, seja diretamente (antigos mexicanos), seja alegoricamente (antigos egípcios);*

b) *representar as palavras por caracteres convencionais (chineses);*

c) *representar as partes elementares das palavras, sejam vogais, sejam articuladas, para depois combiná-las em vocábulos.*

"Esses três modos de escrever correspondem, exatamente, aos três diferentes estados em que se pode considerar os homens reunidos em nações": povos selvagens, povos bárbaros e povos policiados. Não se creia, contudo, que a arte de escrever dependa da arte de falar — sua evolução prende-se a outras necessidades que são, sobretudo, de precisão e clareza. Inevitavelmente, pois, a escrita altera a língua, tirando-a do domínio da paixão desejosa de exprimir-se para entregá-la à força e à clareza da razão. Eis por que só quando os gregos já escreviam suas poesias é que puderam sentir todo o encanto da composição puramente verbal dos poemas homéricos (cap. VI).

Conseqüentemente, nas línguas modernas procura-se, em pura perda, qualquer acento real, isto é, musical, pois nelas só se encontra o acento prosódico e o vocal, acrescentando-se, ainda, o acento gráfico que, malgrado freqüentes confusões, nada tem de comum com aqueles (cap. VII). A acentuação surge exatamente quando desaparecem os acentos — as velhas línguas, faladas por nós, não seriam entendidas pelos que delas se serviram correntemente. Por outro lado, nenhuma música há nas línguas modernas e, quando falamos de sua musicali-

dade, apenas indicamos sua maior ou menor aptidão para serem aproveitadas na composição musical. Tal é o caso até mesmo do italiano.

B. DIFERENCIAÇÃO DAS LÍNGUAS

Iniciando o oitavo capítulo do Ensaio, *reconhece Rousseau que até então só cuidou das línguas primitivas em geral e de sua evolução no tempo. Resta-lhe, pois, um segundo desenvolvimento teórico para explicar a evolução complementar, porém possivelmente simultânea, que levou os homens a diferentes línguas. A explicação terá fundamento nitidamente mesológico-comparativo. Se o erro comum dos europeus está em só considerar seu próprio caso, "para estudar o homem, importa que a vista alcance mais longe; impõe-se começar observando as diferenças para descobrir as propriedades". Por isso dedicará dois capítulos especiais (IX e X) à análise da formação e diferenciação das línguas meridionais e das línguas do norte.*

Aqui voltamos, sem dúvida, ao mesmo clima teórico de outros escritos ao tratarem das "sociedades nascentes". A precedência dada ao sul explica-se, aliás, assim: nos climas quentes, as condições físicas tornam mais viável o isolamento em que inicialmente viviam os homens. Se impulsos básicos levam-nos à reprodução e mesmo ao pequeno grupo biológico dela resultante, faltava o verdadeiro convívio social que provoca a comparação com situações semelhantes, fonte da reflexão que, em si mesma, é a comparação de uma pluralidade de idéias. Daí a barbárie dos primeiros homens: "Sempre vendo tão-só o que estava à sua volta, nem mesmo isso conheciam, nem sequer conheciam a si próprios. Tinham a idéia de um pai, de um filho, de um irmão, porém não a de um homem". Daí sua aspereza natural: "Tudo que conheciam lhes era caro. Inimigos do resto do mundo, que não viam e ignoravam, odiavam-se porque não podiam conhecer-se".

Concebendo uma Idade de Ouro, que não é a dos jusnaturalistas, porque nela não há uma reunião natural e pacífica dos homens, e também não é a de Hobbes, pois o estado de guerra é apenas eventual no isolamento necessário, Rousseau propende a crer que, então, a atividade produtiva seria a do pastoreio e a da caça — a agricultura exige a expansão da posse, e, ao mesmo tempo, sua defesa. Se, pois, passa em exame exemplos do estágio patriarcal bíblico, é para mostrar quanto nele ainda se está longe duma verdadeira e completa sociedade, porém ainda assim não se esquece de que essa fase "está bem longe da primeira idade". Para sair da rudeza bárbara, depois que a evolução da atividade levou os caçadores à guerra e à conquista, e os pastores à fixação e à paz, viria um desenvolvimento agrícola. "O selvagem é caçador; o bárbaro, pastor; o homem civilizado, agricultor." De tal sorte, a interpretação mesológica se reforça pelo paralelismo sócio-econômico.

Se, pois, necessidades afastam os homens, novas necessidades os reunirão. Para que estas surjam, operam-se "acidentes da natureza", sejam cataclismáticos, sejam simplesmente cíclicos como as estações em sua sucessão. A fogueira ou a fonte, recursos simples na luta contra a natureza, são também lugares de reunião. "Aí se formaram os primeiros laços de família e aí se deram os primeiros encontros entre os dois sexos." E da reunião nasce a necessidade de se comunicarem, isto é, a linguagem desenvolvida. Que, no Sul, se ligou substancialmente

ao prazer e, pois, se fez de acentos sedutores até que novas alterações levassem o homem a só pensar em si mesmo.

Já o Norte é região de vida dura, que seleciona os homens mais fortes — ou seja: as vozes mais ásperas — e lhes impõe o dever de uma constante atividade — isto é, de expressões secas e diretas. A língua nasce de uma constante carência e não do amor e da ternura. É a linguagem "da cólera e das ameaças, e essas vozes sempre se acompanham de articulações fortes, que as tornam ásperas e estridentes". Assim se marcam "as causas físicas mais gerais da diferença característica das línguas primitivas", que hoje ainda caracterizam "as línguas modernas, centenas de vezes misturadas e refundidas".

C. A QUESTÃO DA MÚSICA

Claro fica que, inicialmente, as línguas meridionais eram por natureza musicais, ou melhor: faziam-se com a própria música. E, também, que essa música, formada naturalmente, era pura melodia. Muito provavelmente tais atributos ainda se discerniam na língua e na música dos gregos (cap. XII). A melodia é, pois, essencial à música, como o desenho a uma pintura — o que leva Rousseau a figurar uma hipótese sobre a arte não-figurativa, verdadeiramente profética, que não cabe porém na ordem de nossas cogitações. Seu principal objetivo, nestes capítulos dedicados à música e também eles algo afastados de nosso interesse principal, é caracterizar a harmonia como uma racionalização da criação sonora que, por mais legítima que seja, sempre tende a abafar a invenção melódica, ou seja, o que de musical há na música e o que de sentimental e natural há nas suas expressões (cap. XIV). É a polêmica contra Rameau que, de tal sorte, acaba por estabelecer-se francamente e, como convinha à querela em curso, pôr-se em direta relação com as línguas, observadas as características temperamentais destas. Trata-se de deixar bem claro que o simples estímulo das sensações, por mais calculado que seja, não atinge o objetivo maior da comunicação musical, que é de despertar, por via de sensações estimuladas, impressões morais (cap. XV). Desatendendo à natureza temporal da música (cap. XVI) e aproximando-se perigosamente da mera sensação física (cap. XVII), os músicos atentam contra sua própria arte: "Deixou já de falar e logo não cantará mais; então, com todos os seus acordes e toda a sua harmonia, não terá mais efeito algum sobre nós".

Todas as alegações eruditas, como as referências descabidas à música grega (cap. XVIII), de nada valerão para deter a degenerescência da música moderna que, comprometida pela antimusicalidade dos bárbaros durante toda a Idade Média, encontrará o termo final na racionalização, isto é, na harmonização, inimigo mortal da melodia (cap. XIX).

D. O CAPÍTULO FINAL

Já as primeiras palavras do capítulo XX denunciam que ele não se liga diretamente aos que o precedem. De fato, as palavras iniciais — tais progressos . . . — *não se referem especificamente aos progressos, aliás funestos, da música, de que se acaba de falar, senão diretamente às transformações da língua, de que se tratou até o capítulo XI. Há base, pois, para inferir-se ou que Rousseau haja*

inserido suas observações musicais num texto anteriormente preparado para explicar a evolução das línguas (e, então, a hipótese de P. M. Masson cresce de importância), ou que o texto, concebido e atacado como um todo, por qualquer razão permaneceu privado de alguns capítulos anteriores ao que conclui a versão de que hoje dispomos.

De qualquer forma, esse vigésimo capítulo é um esboço precioso dos desenvolvimentos que, no final, deixa vislumbrar com a frase de Duclos, inter-relação sobre a língua-sociedade, não apenas no sentido evolutivo, que de qualquer modo ficou bastante explícito nas duas porções iniciais do Ensaio, *senão também no sentido daquela alienação da natureza humana submetida à deformação trazida pelas anomalias da sociedade policiada ao cair sob o despotismo. É o que nos permitem supor os quatro parágrafos do capítulo XX.*

De fato, se a vida em sociedade transfigurou e alterou o sentido primeiro e natural da linguagem, tirando-lhe quase tudo da comunicação sentimental e moral, para dar-lhe apenas precisão e clareza, um segundo passo, ainda mais funesto, aqui fica assinalado: quando não há liberdade, a língua se torna inútil. Realmente, se o homem tudo perde quando perde a liberdade, não há por que pretender reservar-se a comunicação com os semelhantes quando suas relações são ditadas do alto. A eloqüência, comunicação entre os cidadãos sobre matéria de interesse comum, esvazia-se de sentido e função. Restariam os sermões, isto é, a eloqüência em solilóquio e ditada pela autoridade, porém até mesmo a forma deturpada deixa de ser útil em relação ao povo, do qual afinal para nada depende. E, conseqüentemente, a linguagem, permanecendo em função secundária e apenas para contatos sem grandes conseqüências, já não conhece um verdadeiro cultivo; "no sussurro dos sofás", no púlpito, na voz de "um acadêmico que, num dia de assembléia pública, lê uma memória" sem qualquer repercussão, resume-se a vida desse instrumento que o homem conquistou e desenvolveu para mais ligar-se aos outros homens.

Eis como se torna evidente e decisiva a importância do Ensaio sobre as Línguas *no desenvolvimento da teoria política de Jean-Jacques Rousseau.*

ENSAIO SOBRE A ORIGEM DAS LÍNGUAS

NO QUAL SE FALA DA MELODIA E DA IMITAÇÃO MUSICAL

[1] Nas primeiras edições do *Emílio*, Rousseau, ao referir-se a este texto em nota que figura no Livro IV, chamava-o de *Ensaio sobre o Princípio da Melodia*. O título atual surge na mesma nota, porém nas edições subsequentes. (N. de L. G. M.)

Capítulo I

Dos vários meios de comunicar nossos pensamentos

A palavra distingue os homens entre os animais[2]; a linguagem, as nações entre si — não se sabe de onde é um homem antes de ter ele falado. O uso e a necessidade levam cada um a aprender a língua de seu país, mas o que faz ser essa língua a de seu país e não a de um outro? A fim de explicar tal fato, precisamos reportar-nos a algum motivo que se prenda ao lugar e seja anterior aos próprios costumes, pois, sendo a palavra a primeira instituição social[3], só a causas naturais deve a sua forma.

Desde que um homem foi reconhecido por outro como um ser sensível, pensante e semelhante a ele próprio, o desejo ou a necessidade de comunicar-lhe seus sentimentos e pensamentos fizeram-no buscar meios para isso. Tais meios só podem provir dos sentidos, pois estes constituem os únicos instrumentos pelos quais um homem pode agir sobre outro. Aí está, pois, a instituição dos sinais sensíveis para exprimir o pensamento. Os inventores da linguagem não desenvolveram esse raciocínio, mas o instinto sugeriu-lhes a conseqüência[4].

Limitam-se a dois os meios gerais por via dos quais podemos agir sobre os sentidos de outrem: o movimento e a voz. A ação do movimento pode ser

[2] Pelo *Discurso sobre a Desigualdade* sabemos, primeiro, que não é tanto pelo entendimento que os homens se distinguem dos animais, senão pela sua qualidade específica de homem: a capacidade de se aperfeiçoar tanto individualmente quanto como espécie. Fiel à lição de Montaigne, Rousseau opõe-se à unanimidade dos seus contemporâneos, para os quais o homem se caracteriza como um "animal racional". Aqui, se a faculdade da palavra é apontada como traço distintivo, logo se patenteará sua pequena importância, para tornar mais evidente a função da linguagem que, essa, é um dos aperfeiçoamentos típicos do homem. (N. de L. G. M.)

[3] Instituição social, porque, na formação da linguagem, interessa menos a aptidão fisiológica para emitir e articular sons do que a necessidade de comunicação que leva o homem a utilizar essa possibilidade para desenvolver as palavras. É o que se lerá a seguir, sendo de sublinhar que Rousseau não trepida e chega aos extremos de suas hipóteses quando coloca o gesto em posição equivalente à da palavra enquanto meio de comunicação, para depois apontar a razão da preferência pela linguagem falada. (N. de L. G. M.)

[4] Supõe-se aqui o homem em um nível de existência extremamente singelo — vive sozinho, embora venha a ter contatos com os semelhantes. Em tais condições, não se necessita explicar o uso da palavra nem pela razão nem por um impulso inato, pois estamos em face de um fenômeno de "vivência"; a possibilidade oferecida pela constituição do homem vale à necessidade trazida pelo contato com outro homem. (N. de L. G. M.)

imediata, no tato, ou mediata, no gesto. A primeira, encontrando seu limite no comprimento do braço, não pode transmitir-se a distância, mas a outra alcança tão longe quanto o raio visual. Restam, pois, somente a vista e o ouvido como órgãos passivos da linguagem entre homens dispersos.

Apesar de serem a linguagem do gesto e a da voz igualmente naturais, a primeira, todavia, parece mais fácil e depende menos de convenções, porquanto um maior número de objetos impressiona antes nossos olhos do que nossos ouvidos, e as figuras apresentam maior variedade do que os sons, mostrando-se também mais expressivas e dizendo mais em menos tempo. O amor, dizem, foi o inventor do desenho; pôde também inventar a palavra, porém com menor felicidade. Pouco satisfeito com ela, despreza-a; possui maneiras mais vivas para se exprimir. Quanto dizia a seu amante aquela que com tanto prazer traçava a sua sombra! Que sons poderia empregar para traduzir esse movimento do braço?

Nossos gestos nada significam além de nossa inquietação natural, mas não é desses gestos que desejo falar. Só os europeus gesticulam quando falam; dir-se-ia que toda a força de sua linguagem reside nos braços, e acrescentam-lhe ainda a dos pulmões, de nada lhes servindo tudo isso. Enquanto um francês se agita e martiriza o corpo dizendo muitas palavras, um turco tira por um momento o cachimbo da boca, diz a meia voz duas palavras e esmaga-o com uma sentença.

Depois que aprendemos a gesticular, esquecemo-nos da arte das pantomimas, pelo mesmo motivo por que, possuindo muitas belas gramáticas, não entendemos mais os símbolos dos egípcios. O que os antigos diziam com maior vigor não exprimiam com palavras mas com sinais. Não o diziam, mostravam-no [5].

Abri a História antiga e a encontrareis cheia desses meios de convencer os olhos, que nunca deixam de produzir efeito mais seguro do que o de todos os discursos que se poderia colocar em seu lugar. O objeto oferecido antes da palavra acorda a imaginação, excita a curiosidade, mantém o espírito em suspenso e na expectativa do que se vai dizer. Observei que os italianos e os provençais, entre os quais comumente o gesto precede o discurso, encontram assim um meio de se fazer ouvir melhor e até com mais prazer. Entretanto, a linguagem mais expressiva é aquela em que o sinal diz tudo antes que se fale. Tarqüínio, Trasíbulo, decepando os botões de papoula, Alexandre apondo seu selo à boca do favorito, Diógenes passeando diante de Zenão, não falavam melhor do que com palavras? Qual o conjunto de palavras que teriam exprimido tão bem as mesmas idéias? Dario, com seu exército na Cítia, recebe do rei dos citas uma rã, um pássaro, um rato e cinco flechas. O mensageiro entrega silenciosamente o presente e parte. O terrível discurso foi compreendido, e Dario só se preocupou em alcançar, com a maior rapidez possível, o seu país. Substituí esses sinais por uma carta — quanto mais ameaçadora for, menos intimidará. Não passaria de uma fanfarronada, da qual Dario só teria de rir.

Quando o levita Efraim [6] quis vingar

[5] Em síntese, o meio expressivo em si mesmo nada vale — depois de ter servido para transmitir os símbolos das coisas e das ações, pode esvaziar-se de conteúdo e permanecer como algo inteiramente inócuo, como seja a gesticulação. (N. de L. G. M.)

[6] Desse episódio bíblico (*Juízes*", 19 a 21) Rousseau tirara um breve poema em prosa, pelo qual sempre demonstrou particular carinho. (N. de L. G. M.)

a morte de sua mulher, não escreveu às tribos de Israel; dividiu-lhe o corpo em doze pedaços que enviou a elas. À horrível visão, empunharam rapidamente as armas, gritando todos a uma só voz: *Não! nunca tal coisa aconteceu em Israel, desde o dia em que nossos pais saíram do Egito até hoje.* E a tribo de Benjamim foi exterminada[7].

Em nossos dias, o assunto, transformado em arrazoados, em discussões, até mesmo em brincadeiras, arrastar-se-ia, e permaneceria impune o mais tremendo dos crimes. O rei Saul, voltando da lavoura, também despedaçou os bois de seu arado e serviu-se de um sinal semelhante para fazer Israel socorrer a cidade de Jabés. Os profetas dos judeus, os legisladores dos gregos, oferecendo freqüentemente ao povo objetos visíveis, falavam-lhe melhor com esses objetos do que o teriam feito com longos discursos, e o modo pelo qual Ateneu conta como o orador Hipérides fez absolver a cortesã Frinéia, sem alegar em sua defesa uma única palavra, constitui ainda uma eloqüência muda, cujo efeito, em todos os tempos, não é raro[8].

Assim se fala aos olhos muito melhor do que aos ouvidos. Não há uma só pessoa que não reconheça a verdade do juízo de Horácio a tal respeito. Compreende-se mesmo que os discursos mais eloqüentes são aqueles em que se introduz o maior número de imagens e os sons nunca possuem maior energia do que quando fazem o efeito das cores.

Temos coisa totalmente diversa, contudo, quando se trata de comover o coração e inflamar as paixões. A impressão sucessiva do discurso, que impressiona por meio de golpes redobrados, proporciona-vos emoção bem diversa da causada pela presença do próprio objeto, diante do qual, com um só golpe de vista, tudo já vistes. Suponde uma situação de dor perfeitamente conhecida — vendo a pessoa aflita, dificilmente vos comovereis até o pranto; dai-lhe, porém, tempo para dizer-vos tudo que sente e logo vos desmanchareis em lágrimas. Assim as cenas de tragédia conseguem efeito[9]. Somente a pantomima, sem o discurso, deixar-vos-á quase tranqüilo e o discurso, sem o gesto, arrancar-vos-á lágrimas. As paixões possuem seus gestos, mas também suas inflexões, e essas inflexões que nos fazem tremer, essas inflexões a cuja voz não se pode fugir, penetram por seu intermédio até o fundo do coração, imprimindo-lhe, mesmo que não o queiramos, os movimentos que as despertam e fazendo-nos sentir o que ouvimos. Concluamos que os sinais visíveis tornam a imitação mais exata e que o interesse melhor se excita pelos sons[10].

Inclino-me, por isso, a pensar que, se sempre conhecêssemos tão só neces-

[7] Restaram somente seiscentos homens, sem mulheres e filhos. (N. do A.)

[8] Apresentando-a nua aos juízes. (N. de L. G. M.)

[9] Em outro trecho, expliquei por que as infelicidades fingidas nos tocam bem mais do que as verdadeiras. Uma pessoa pode soluçar ouvindo uma tragédia e nunca, durante toda a vida, sentir piedade por qualquer infeliz. O teatro se presta admiravelmente para enobrecer nosso amor-próprio com todas as virtudes que não possuímos. (N. do A.)

[10] Aqui se esboça uma teoria psicológica da comunicação e, aparentemente, uma estética baseada na imitação, cabendo, por isso mesmo, lembrar que no pensamento de Rousseau as paixões constituem a mais direta expressão natural do homem e, correspondentemente, as inflexões emocionais importam mais do que a significação racional das palavras. Assim, o caráter imitativo da arte acaba por passar para segundo plano, prevalecendo a comunicação emotiva e, portanto, ganhando a palavra falada um valor que não possuem os símbolos puramente visuais. (N. de L. G. M.)

sidades físicas, bem poderíamos jamais ter falado, e entender-nos-íamos perfeitamente apenas pela linguagem dos gestos[11]. Poderíamos ter estabelecido sociedades, pouco diversas do que são hoje, ou que alcançassem até melhor o seu objetivo. Teríamos podido instituir leis, escolher chefes, inventar artes, estabelecer o comércio e, numa palavra, fazer quase tantas coisas quantas fazemos com o auxílio da palavra. A língua epistolar dos "salames"[12] transmite, sem temor dos ciumentos, os segredos da galantaria oriental para o interior dos haréns mais bem guardados. Os mudos do sultão se entendem entre si e compreendem por sinais tudo o que se lhes diz, tão bem quanto se poderia dizer-lhes por meio do discurso. O Sr. Pereyra[13] e todos aqueles que, como ele, ensinam os mudos não somente a falar mas também a saber o que dizem, vêem-se forçados a ensinar-lhes, antes, uma outra língua, não menos complicada, por meio da qual possam fazer com que entendam aquela.

Chardin[14] conta que, nas Índias, os mensageiros, um segurando a mão do outro e modificando as pressões de um modo que ninguém pode perceber, tratam assim, publicamente mas em segredo, de todos os negócios sem dizer uma só palavra. Suponde esses mensageiros cegos, surdos e mudos — não se entenderiam menos bem, mostrando tal fato que, dos dois sentidos pelos quais somos ativos, um só bastaria para formar-nos uma linguagem.

Parece, ainda pelas mesmas observações, que a invenção da arte de comunicar nossas idéias depende menos dos órgãos que nos servem para tal comunicação do que de uma faculdade própria do homem, que o faz empregar seus órgãos com esse fim e que, caso lhe faltassem, o fariam empregar outros órgãos com o mesmo fim. Dai ao homem uma organização tão grosseira quanto possais imaginar: indubitavelmente, adquirirá menos idéias, mas, desde que haja entre ele e seus semelhantes qualquer meio de comunicação pelo qual um possa agir e o outro sentir, acabarão afinal por comunicar todas as idéias que possuem[15].

[11] Desenvolvendo as afirmações anteriores (v. nota n.º 3, supra) chegamos agora à convicção de que as simples necessidades físicas, isto é, individuais, dispensariam a palavra, que, pois, como se dizia no início do *Ensaio*, tem sua origem nas necessidades mais complexas que resultam do convívio com os semelhantes — defrontamos uma convenção social. O trecho é, contudo, complexo e de difícil interpretação, pois nele se admite que o homem natural viva em grupo — são, porém, agrupamentos "naturais", resultantes diretos dos impulsos biológicos, algo mais complexos, porém da mesma natureza dos grupos animais. Não obstante, nesta passagem, Rousseau encarece o valor da simbólica em si, distinguindo-a do instrumento de simbolização. (N. de L. G. M.)

[12] Os "salames" são multidões de coisas as mais comuns, como uma laranja, uma fita, um pedaço de carvão, etc., cujo envio possui um sentido conhecido de todos os amorosos nas regiões onde se usa tal língua. (N. do A.)

[13] Em 1760, o espanhol Jacob Rodríguez Pereyra foi chamado a Paris, e aí passou a viver como pensionista real. Impressionado com sua atividade reeducativa, Buffon louvou-o no capítulo da *História Natural do Homem* dedicado ao sentido da audição. (N. de L. G. M.)

[14] Trata-se do mesmo Chardin, autor das *Viagens* e especialmente da *Viagem à Pérsia*, que já conhecemos de citações em outros textos (v., por ex., nota *j* ao *Discurso sobre a Desigualdade*). Convém registrar que no *Dicionário de Música* também surgem fartas referências a essa mesma fonte, que assim se torna um ponto de reparo para as hipóteses sobre a data em que se escreveu este *Ensaio*. (N. de L. G. M.)

[15] Concluindo anteriores desenvolvimentos, aqui se rejeita em definitivo qualquer explicação meramente fisiológica da comunicação pela linguagem. Assim se afirma a origem social da linguagem, tal como hoje a aceitam a

Os animais dispõem, para essa comunicação, de uma organização mais do que suficiente e jamais qualquer deles utilizou-a. Com o que, segundo me parece, se firma uma diferença muito característica. Aqueles animais que trabalham e vivem em comum, como os castores, as formigas e as abelhas, possuem — não duvido — alguma língua natural para se comunicarem entre si. Há mesmo razão para crer-se que a língua dos castores e a das formigas se compõem de gestos, falando somente aos olhos. De qualquer modo, justamente por serem naturais, tanto uma quanto outra dessas línguas não são adquiridas: os animais, que as falam, já as possuem ao nascer; todos as têm e em todos os lugares são as mesmas; absolutamente não as mudam e nelas não conhecem qualquer progresso. A língua de convenção só pertence ao homem e esta é a razão por que o homem progride, seja para o bem ou para o mal, e por que os animais não o conseguem. Essa distinção, por si só, pode levar-nos longe. Dizem que se explica pela diferença de órgãos. Gostaria de conhecer tal explicação.

psicologia e a sociologia atuais (v. Ernst Cassirer: *Ensaio sobre o Homem*, Nova York, 1953). Embora se sigam, na passagem, alguns equívocos de ordem zoológica, não chegam eles a invalidar a afirmação básica — "a língua de convenção só pertence ao homem". (N. de L. G. M.)

CAPÍTULO II

De como a primeira invenção das palavras não vem das necessidades, mas das paixões

Pode-se, pois, crer que as necessidades ditam os primeiros gestos e que as paixões arrancaram as primeiras vozes. Seguindo a trajetória dos fatos com base nessas distinções, seria talvez preciso raciocinar sobre a origem das línguas de um modo totalmente diverso do que se fez até hoje. O gênio das línguas orientais, as mais antigas que conhecemos, desmente por completo a marcha didática que se imagina para a sua composição. Essas línguas nada possuem de metódico e raciocinado; são vivas e figuradas. Apresentam-nos a linguagem dos primeiros homens como línguas de geômetras e verificamos que são línguas de poetas[16].

Assim devia ser. Não se começou raciocinando, mas sentindo. Pretende-se que os homens inventaram a palavra para exprimir suas necessidades; tal opinião parece-me insustentável. O efeito natural das primeiras necessidades[17] consistiu em separar os homens e não em aproximá-los[18]. Era preciso que assim acontecesse para que a espécie acabasse por esparramar-se e a terra se povoasse com rapidez, pois sem isso o gênero humano ter-se-ia amontoado num canto do mundo e todo o resto ficaria deserto.

Daí se conclui, por evidência, não se dever a origem das línguas às primei-

[16] Não se deve tomar esta afirmação — tão admiravelmente formulada — como uma expressão do alegado anti-racionalismo de Rousseau, senão como uma inferência baseada em dados históricos. (N. de L. G. M.)

[17] Mais exatamente: das necessidades físicas instintivas, como a seguir ficará claro. (N. de L. G. M.)

[18] Há, aqui, uma clara ressonância de Hobbes, embora logo depois adquira inesperada extensão finalista. (N. de L. G. M.)

ras necessidades dos homens; seria absurdo que da causa que os separa resultasse o meio que os une. Onde, pois, estará essa origem? Nas necessidades morais[19], nas paixões. Todas as paixões aproximam os homens, que a necessidade de procurar viver força a separarem-se. Não é a fome ou a sede, mas o amor, o ódio, a piedade, a cólera, que lhes arrancaram as primeiras vozes. Os frutos não fogem de nossas mãos, é possível nutrir-se com eles sem falar; acossa-se em silêncio a presa que se quer comer; mas, para emocionar um jovem coração, para repelir um agressor injusto, a natureza impõe sinais, gritos e queixumes. Eis as mais antigas palavras inventadas, eis por que as primeiras línguas foram cantantes e apaixonadas antes de serem simples e metódicas. Tudo isso não será indistintamente verdadeiro, porém dentro em pouco voltarei ao assunto.

[19] Tais necessidades já derivam de um contato com os semelhantes, de um primeiro rudimento de vida social. (N. de L. G. M.)

Capítulo III

De como a primeira linguagem teve de ser figurada

Como os primeiros motivos que fizeram o homem falar foram paixões, suas primeiras expressões foram tropos. A primeira a nascer foi a linguagem figurada e o sentido próprio foi encontrado por último. Só se chamaram as coisas pelos seus verdadeiros nomes quando foram vistas sob sua forma verdadeira. A princípio só se falou pela poesia, só muito tempo depois é que se tratou de raciocinar.

Bem sei que, neste ponto, o leitor me interromperá e me perguntará como pode uma expressão ser figurada antes de ter um sentido próprio, se a figura consiste na translação do sentido. Concedo-o; mas, para me compreenderem, será preciso substituir a palavra que transpomos pela idéia que a paixão nos oferece — só se transpõem as palavras porque se transpõem também as idéias, pois de outro modo a linguagem figurada nada significaria. Respondo, portanto, com um exemplo.

Um homem selvagem, encontrando outros, inicialmente ter-se-ia amedrontado. Seu terror tê-lo-ia levado a ver esses homens maiores e mais fortes do que ele próprio e a dar-lhes o nome de *gigantes*. Depois de muitas experiências, reconheceria que, não sendo esses pretensos gigantes nem maiores nem mais fortes do que ele, à sua estatura não convinha a idéia que a princípio ligara à palavra gigante. Inventaria, pois, um outro nome comum a eles e a si próprio, como, por exemplo, o nome *homem* e deixaria o de *gigante* para o falso objeto que o impressionara durante sua ilusão. Aí está como a palavra figurada nasce, antes da própria, quando a paixão nos fascina os olhos e a primeira idéia que nos oferece não é a da verdade. O que disse a respeito das palavras e dos nomes aplica-se sem dificuldade aos torneios de frases. Apresentando-se, em primeiro lugar, a imagem ilusória oferecida pela paixão, a linguagem que lhe corresponderia foi também a primeira inventada; depois tornou-se metafórica quando o espírito esclarecido, reconhecendo seu próprio erro, só empregou as expressões para as próprias paixões que as produziram.

CAPÍTULO IV

Dos caracteres distintivos da primeira língua e das mudanças que teve de sofrer

Os sons simples saem naturalmente da garganta, permanecendo a boca, naturalmente, mais ou menos aberta. Mas as modificações da língua e do palato, que fazem a articulação, exigem atenção e exercícios; não as conseguimos sem desejar fazê-las. Todas as crianças têm necessidade de aprendê-las e inúmeras não o conseguem com facilidade. Em todas as línguas, as exclamações mais vivas são inarticuladas. Os gritos e gemidos são vozes simples; os mudos, ou seja, os surdos, só lançam sons inarticulados. O Padre Lamy não concebe mesmo que os homens pudessem jamais inventar outros sons, se Deus não os ensinasse expressamente a falar. As articulações são poucas, os sons são inúmeros e os acentos[29], que os distinguem, podem do mesmo modo multiplicar-se. Todas as notas musicais são outros tantos acentos. É verdade que só temos três ou quatro na palavra, porém os chineses possuem muitos mais e, em compensação, possuem

[29] Adotamos, para traduzir a palavra *accent*, sua correspondente mais próxima em português: *acento*. O emprego do termo parece exato, a nos basearmos em Eduardo Carlos Pereira: "Acento (do latim accentus = canto) é a modulação da voz humana, que se reforça e se enfraquece sobre certas sílabas do vocábulo, dando-lhe maior ou menor sonoridade; do que resulta a variedade, a harmonia, a beleza musical das palavras, elemento tão necessário como o próprio som. Há na palavra, disse Cícero, uma espécie de canto: *est in dicendo etiam quidam cantus*". O acento dos gramáticos latinos correspondia, em significação etimológica e uso, ao termo prosódia dos gramáticos gregos [. . .].
"Por uma natural transladação de sentido, a palavra *acento* designa também os sinais gráficos, chamados acento agudo, grave e circunflexo, com que indicamos certos valores fonéticos na deficiência de símbolos literais." (Eduardo Carlos Pereira, *Gramática Expositiva*, Curso Superior, São Paulo, Companhia Editora Nacional, § 82, observações.)
Ora, consultando o *Dicionário de Música*, do próprio Rousseau, encontramos o seguinte:
"*ACCENT*. Assim se chama, na acepção mais geral, qualquer modificação da voz falada na duração e tom das sílabas e palavras de que se compõe o discurso, o que demonstra uma relação exata entre os dois usos dos acentos e as duas partes da melodia, a saber, o ritmo e a entonação. *Accentus*, diz o gramático, *quasi ad cantus* [. . .].
"Distinguem-se três desses gêneros [de acentos] no discurso simples: o *acento* gramatical, que inclui a regra dos acentos propriamente ditos, segundo os quais o som da sílaba é grave ou agudo, e a da quantidade, segundo a qual cada sílaba é breve ou longa, etc. . . ."
O que nos traz de volta ao gramático brasileiro, quando diz:
"Tem havido, no domínio prosódico, tradicional confusão entre *quantidade*, *qualidade* e *tonicidade*. A tradição latina e a sutileza da distinção entre a extensão, timbre e intensidade das vogais são a fonte constante de baralhamento entre os gramáticos. A quantidade silábica quase desapareceu no domínio romano. Entretanto, representou ela o papel proeminente nas línguas clássicas — o grego e o latim. Nelas, era o acento tônico subordinado à quantidade, ao passo que fenômeno inverso é o que se dá nas línguas neolatinas, nas quais a quantidade se subordina à tonicidade. Naquelas línguas antigas, a *quantidade*, na expressão de Guardia, era a alma do acento tônico; hoje a tônica é o centro de gravidade do vocábulo neolatino". (*Idem*, § 80, observações.)
Quanto ao plural da palavra, em sendo o caso, seguimos a indicação de Rousseau no citado *Dicionário*:
"*ACCENS*. Os poetas empregam freqüentemente esta palavra no plural para significar o próprio canto e o fazem acompanhar ordinariamente por um epíteto, etc. . . ." (N. da T.)

menos consoantes. A essa fonte de combinações acrescentai a do tempo ou da quantidade e tereis não somente mais palavras, porém mais sílabas diversificadas do que necessitará a mais rica das línguas.

Não duvido que, independentemente do vocabulário e da sintaxe, a primeira língua, caso ainda existisse, não houvesse conservado caracteres originais que a distinguiriam de todas as demais. Não somente todos os torneios dessa língua deveriam fazer-se por imagens, sentimentos e figuras, como também, na sua parte mecânica, deveriam corresponder a seu primeiro objeto e apresentar, aos sentidos e ao entendimento, as impressões quase inevitáveis da paixão que se procura comunicar.

Como as vozes naturais são inarticuladas, as palavras possuiriam poucas articulações; algumas consoantes interpostas, destruindo o hiato das vogais, bastariam para torná-las correntes e fáceis de pronunciar. Em compensação, os sons seriam muito variados, a diversidade dos acentos multiplicaria as vozes; a quantidade, o ritmo, constituiriam novas fontes de combinações, de modo que as vozes, os sons, o acento, o número, que são da natureza, deixando às articulações, que são convenções, bem pouco a fazer, cantar-se-ia em lugar de falar. A maioria dos radicais seriam sons imitativos, quer do acento das paixões, quer do efeito dos objetos sensíveis — a onomatopéia, nesse caso, apresentar-se-ia continuamente.

Essa língua possuiria muitos sinônimos para exprimir o mesmo ser em suas várias relações[21] e poucos advérbios e palavras abstratas para exprimir essas mesmas relações. Compreenderia inúmeros aumentativos, diminutivos, palavras compostas, partículas expletivas para dar a cadência aos períodos e tornar fluentes as frases; contaria muitas irregularidades e anomalias; descuidaria da analogia gramatical para se prender à eufonia, ao número, à harmonia e à beleza dos sons. Em lugar de arrazoados, teria sentenças; persuadiria sem convencer e descreveria sem raciocinar; parecer-se-ia, em certos aspectos, com a língua chinesa, em outros, com a grega e, ainda em outros, com a árabe. Prolongai essas idéias em todas as suas implicações e vereis que o *Crátilo*[22] de Platão não é tão ridículo quanto parece ser.

[21] Diz-se que o árabe possui mais de mil palavras diferentes para designar o *camelo*, mais de cem para *espada*, etc. (N. do A.).

[22] No *Crátilo*, Platão sustenta que o nome de uma coisa significa a natureza dessa coisa. Assim adota uma concepção que se liga à origem sobrenatural do conhecimento e da palavra, segundo a qual falar não é emitir um simples sopro de ar, um *flatus vocis*, senão revelar a própria natureza dos seres. Aliás, as religiões sempre atribuíram transcendental significado ao *verbo*. Não obstante, Rousseau, no caso, parece referir-se apenas a uma simples conseqüência da teoria platônica: o nome das coisas não resulta de uma escolha arbitrária. (N. de L. G. M.)

Capítulo V

Da escrita

Quem quer que estude a história e o progresso das línguas, verificará que, quanto mais se tornam monótonas as vozes, mais se multiplicam as consoantes, e que as inflexões que desaparecem e as qualidades que se igualam são substituídas por combinações gramaticais e por novas articulações. Somente,

porém, o decorrer do tempo pode trazer tais mudanças. Na medida em que as necessidades crescem, os negócios se complicam, as luzes se expandem, a linguagem muda de caráter. Torna-se mais justa e menos apaixonada, substitui os sentimentos pelas idéias, não fala mais ao coração, senão à razão. Por isso mesmo, o acento se extingue e a articulação progride; a língua fica mais exata, mais clara, porém mais morosa, mais surda e mais fria. Tal progresso parece-me perfeitamente natural.

Um outro meio de comparar as línguas e julgar de sua antiguidade encontra-se na escrita, e na razão inversa da perfeição dessa arte. Quanto mais grosseira for a escrita, mais antiga a língua. A primeira maneira de escrever não consiste em pintar os sons mas os próprios objetos, seja diretamente, como o faziam os mexicanos, seja por figuras alegóricas, como o fizeram outrora os egípcios[23]. Esse estado corresponde à língua apaixonada e já supõe algo de sociedade e de necessidades suscitadas pelas paixões.

A segunda maneira consiste em representar as palavras e as proposições por caracteres convencionais, o que só pode sobrevir quando a língua se formou inteiramente e quando todo um povo se une por leis comuns, pois já vai nisso uma convenção dupla. Tal é a escrita dos chineses e consiste, realmente, em pintar os sons e falar aos olhos.

O terceiro modo é a decomposição da voz falada num certo número de partes elementares, sejam vogais, sejam articuladas, com as quais se possam formar todas as palavras e todas as sílabas imagináveis. Esse modo de escrever, que é o nosso, com certeza foi imaginado por povos comerciantes que, viajando em inúmeros países e tendo de falar diversas línguas, se viram forçados a inventar caracteres que pudessem ser conhecidos de todos. Não se trata, precisamente, de escrever a palavra, mas de analisá-la.

Esses três modos de escrever correspondem, exatamente, aos três diferentes estados em que se pode considerar os homens reunidos em nações. A pintura dos objetos convém aos povos selvagens; os sinais das palavras e das proposições, aos povos bárbaros; e o alfabeto, aos povos policiados.

Não se deve, pois, pensar que esta última invenção constitua uma prova da grande antiguidade do povo inventor. Pelo contrário, é provável que o povo que a encontrou tivesse em mira a comunicação mais fácil com outros povos que falassem outras línguas, os quais eram, pelo menos, seus contemporâneos e poderiam ser mais antigos do que ele. Não se pode dizer o mesmo dos outros dois métodos. Confesso, no entanto, que, se nos ativermos à História e aos fatos conhecidos, a escrita pelo alfabeto parece remontar tão alto quanto qualquer outra. Não surpreende, contudo, que não tenhamos monumentos dos tempos em que não se escrevia[24].

É pouco verossímil que os primeiros a terem a idéia de resolver a palavra em sinais elementares conseguissem desde o início divisões bastante exatas. Quando depois perceberam a insufi-

[23] Cabe lembrar que, como é óbvio, os dois exemplos dados não passavam, então, de meras suposições sem base objetiva. (N. de L. G. M.)

[24] Pelo segundo *Discurso* e, também, pela *Carta a Christophe de Beaumont*, sabemos que o método histórico de Rousseau admitia, na falta de documentação precisa, as hipóteses interpretativas provadas apenas pela maior ou menor capacidade de explicar coerente e verossimilmente a evolução dos fatos conhecidos. (N. de L. G. M.)

ciência de sua análise, uns, como os gregos, multiplicaram os caracteres de seu alfabeto, e outros contentaram-se em variar o sentido e o som por meio de posições ou combinações diferentes. Desse modo parecem ser escritas as inscrições das ruínas de Tchelminar, das quais Chardin nos oferece éctipos[25]. Não se distinguem neles senão duas figuras ou caracteres[26], porém de tamanhos diferentes e colocadas em vários sentidos. Essa língua desconhecida e de uma antiguidade quase espantosa, todavia, deveria ser, a seu tempo, bem formada, se a julgarmos pela perfeição das artes patenteada pela beleza dos caracteres e pelos monumentos admiráveis em que se acham tais inscrições[27]. Não sei por que se fala tão pouco dessas ruínas impressionantes. Quando li a sua descrição por Chardin, pensei estar-me transportando para um outro mundo. Parece-me que tudo isso leva à reflexão apaixonada.

A arte de escrever não se liga à de falar. Prende-se a necessidades de outra natureza que, mais cedo ou mais tarde, aparecem, de acordo com circunstâncias totalmente independentes da duração dos povos, e que jamais poderiam ter surgido no seio de nações muito antigas. Não se sabe por quanto tempo a arte dos hieróglifos constituiu talvez a única escrita dos egípcios. Que uma tal escrita pode bastar a um povo policiado prova-o o exemplo dos mexicanos, que possuíam uma ainda menos cômoda.

Comparando-se o alfabeto copta com o siríaco ou com o fenício, conclui-se, com facilidade, que um vem do outro. E não causaria espanto que fosse este último o original, nem que, nesse ponto, o povo mais moderno tivesse instruído o mais antigo. Também é certo que o alfabeto grego vem do fenício; compreende-se mesmo que devesse vir. Não se sabe se Cadmo ou qualquer outro o trouxe da Fenícia, mas o certo é que os gregos não o foram procurar e que os próprios fenícios o trouxeram, pois, dos povos da Ásia e da África, foram os primeiros e quase os únicos[28] que comerciaram na Europa e chegaram à Grécia muito

[25] Embora *éctipo*, em sentido estrito, signifique a reprodução em relevo do cunho de moedas (e ectipografia, a tipografia em relevo), a palavra, no caso, é usada para indicar reprodução, por moldagem, de inscrições gravadas na pedra. (N. de L. G. M.)

[26] "Muitos se admiram", diz Chardin, "com o fato de duas figuras poderem produzir tantas letras, mas, quanto a mim, não vejo nisso motivo para tão grande espanto, desde que as letras de nosso alfabeto, em número de vinte e três, se compõem apenas de duas linhas — a reta a circular, isto é, com um *C* e um *I* formam-se todas as letras que compõem nossas palavras". (N. do A.)

[27] "Essa escrita parece muito bela e nada tem de confusa ou bárbara. Dir-se-ia que as letras foram douradas, pois há muitas, sobretudo maiúsculas, onde ainda aparece o ouro e certamente constitui fato admirável e inconcebível que o ar não tenha conseguido, durante tantos séculos, apagar essa douração. Quanto ao mais, não constitui prodígio que tantos sábios do mundo nunca tenham conseguido compreender qualquer coisa dessa escrita, dado que de forma alguma se aproxima de nenhuma escrita que chegou até nosso conhecimento, enquanto todas as escritas atualmente conhecidas, com exceção do chinês, possuem grande afinidade entre si e parecem provir da mesma fonte. O que existe nesta de mais maravilhoso é que os guebros, últimos remanescentes dos antigos persas, cuja religião conservam e perpetuam, não só não conhecem melhor do que nós esses caracteres como também seus caracteres não se assemelham a eles mais do que os nossos. Conclui-se daí que ou é um caráter de cabala, o que não é verossímil por ser comum e natural ao edifício em todas as suas partes, ou que não existe outra da mesma mão, ou que é de uma tal antiguidade que quase não ousaríamos dizer." Chardin, efetivamente, com esse trecho, faria presumir que, no tempo de Ciro e dos magos, essa escrita já estava esquecida e tão pouco conhecida quanto hoje. (N. do A.)

[28] Considero os cartagineses fenícios, por serem uma colônia de Tiro. (N. do A.)

antes de irem os gregos às suas terras. O que não prova, em absoluto, que o povo grego não seja tão antigo quanto o fenício.

A princípio, os gregos não só adotaram os caracteres dos fenícios mas ainda a direção de suas linhas, da direita para a esquerda. A seguir, imaginaram escrever em sulcos, isto é, voltando da esquerda para a direita e, depois desta para a esquerda, alternativamente[29]. Por fim, escreveram como o fazemos hoje, recomeçando todas as linhas da esquerda para a direita. Esse progresso não apresenta nada de natural, pois a escrita em sulcos é irretorquivelmente a mais cômoda de ler. Fico até admirado de não se ter restabelecido com a imprensa; sendo, porém, difícil de ser escrita a mão, teve de ser abolida quando os manuscritos se multiplicaram.

Mas, ainda que o alfabeto grego venha do fenício, não se conclui daí que a língua grega resulte da fenícia. Uma dessas proposições não implica a outra e parece que a língua grega já era muito velha, enquanto a arte de escrever ainda era recente, até imperfeita, entre os gregos. Até o sítio de Tróia, só possuíam dezesseis letras, se na verdade as tinham. Diz-se que Palamedes acrescentou quatro, e Simônides, quatro outras. Tudo isso permanece um pouco longínquo. Pelo contrário, o latim, língua mais moderna, quase desde seu nascimento contou com alfabeto completo, do qual, no entanto, os primeiros romanos não se utilizaram, porquanto começaram a escrever a sua história muito tarde e os lustros eram assinalados apenas com cravos.

Ademais, não há uma quantidade precisamente determinada de letras ou elementos da palavra: uns possuem-nas mais, outros menos, segundo as línguas e as diversas modificações que se dão às vozes e às consoantes. Os que só conhecem cinco vogais muito se enganam: os gregos escreviam sete, os primeiros romanos seis[30]; os Senhores de Port-Royal contam dez, o Sr. Duclos dezessete. Não duvido de que se pudesse descobrir outras mais, se o hábito tivesse tornado o ouvido mais sensível e a boca mais exercitada às várias modificações de que são suscetíveis. Na medida da delicadeza do órgão, encontrar-se-á mais ou menos modificações entre o *a* agudo e o *o* grave, entre o *i* e o *e* aberto, etc. É o que cada um pode provar passando, com voz contínua e nuançada, de uma para outra vogal. Pode-se fixar um número maior ou menor dessas nuanças e assinalá-las por caracteres particulares na medida em que, pelo hábito, se possui uma sensibilidade mais ou menos aprimorada, dependendo esse hábito das espécies de vozes usadas na linguagem, às quais os órgãos insensivelmente se adaptam. A mesma coisa se pode dizer, aproximadamente, das letras articuladas ou consoantes. A maioria das nações, porém, não agiu desse modo. Tomaram o alfabeto umas às outras e representaram, por meio dos mesmos caracteres, vozes e articulações muito diferentes, o que determinou, por mais exata que seja a ortografia, que se leia sempre ridiculamente uma outra língua que não a sua, salvo no caso de se ter muita prática.

[29] Ver Pausânias, *Aread.* Os latinos, no começo, escreveram assim e, daí, segundo Marius Victorinus, veio a palavra *versus*. (N. do A.)

[30] *"Vocales quas graece septem, Romulus sex, usus posterior quinque commemorat. Y velut graeca rejecta."* (Mart. Capel., Lib. III.)* (N. do A.)

* "As vogais, em língua grega, eram sete; no tempo de Rômulo, seis; o uso posterior as reduz a cinco, pois o foi *Y* grego rejeitado." (N. de L. G. M.)

A escrita, que parece dever fixar a língua, é justamente o que a altera; não lhe muda as palavras, mas o gênio; substitui a expressão pela exatidão. Quando se fala, transmitem-se os sentimentos, e quando se escreve, as idéias. Ao escrever, é-se obrigado a tomar todas as palavras em sua acepção comum, porém aquele que fala varia suas acepções pelos tons, determina-as como lhe apraz. Menos preocupado em ser claro, dá maior importância à força; não é possível que uma língua escrita guarde por muito tempo a vivacidade daquela que só é falada. Escrevem-se as vozes e não os sons. Ora, numa língua acentuada são os sons, os acentos, as inflexões de toda sorte que constituem a maior energia da linguagem, que tornam uma frase, fora daí comum, adequada unicamente ao caso em que se encontra. Os meios que se utilizam para substituir esse recurso estendem, alongam a língua escrita e, passando dos livros para o discurso, enfraquecem a própria palavra[31]. Dizendo-se tudo como se escreve não se faz mais do que ler falando.

[31] O melhor desses meios, e que não apresentaria esse defeito, seria a pontuação, se a tivessem deixado menos imperfeita. Por que, por exemplo, não possuímos o ponto vocativo? O ponto de interrogação que possuímos era muito menos necessário, pois, pelo menos na nossa língua, tão-só pela construção já se sabe quando se interroga ou não. Mas, como distinguir, na escrita, um homem que se nomeia de um que se chama? Certamente constitui-se um equívoco, que seria sanado pelo ponto vocativo. O mesmo equívoco se encontra na ironia, quando o acento não a faz sentir. (N. do A.)

Capítulo VI

Se é provável que Homero soubesse escrever

Apesar do que se diz sobre a invenção do alfabeto grego, eu a considero muito mais moderna do que se julga, e é principalmente no caráter da língua que fundamento tal opinião. Muitas vezes veio a meu espírito a dúvida não só de que Homero soubesse ler, mas até de que no seu tempo se escrevesse. Sinto muito que tal dúvida tão formalmente seja desmentida pela história de Belerofonte na Ilíada e, como tenho a infelicidade de ser, como o Padre Hardouin, um pouco obstinado em meus paradoxos, sentir-me-ia bastante tentado, se fosse menos ignorante, a estender minhas dúvidas até sobre essa história e de acusá-la de ter sido, sem muito exame, interpolada pelos compiladores de Homero. Não somente encontram-se, no resto da Ilíada, poucos traços dessa arte, mas ouso afirmar que toda a Odisséia é um conjunto de idiotices e de inépcias que uma ou duas letras teriam reduzido a fumo, enquanto que se pode tornar esse poema razoável e mesmo muito bem conduzido supondo-se que seus heróis tenham ignorado a escrita. Se a Ilíada tivesse sido escrita seria muito menos cantada, os rapsodos menos procurados e menos multiplicados. Nenhum outro poeta foi tão cantado, salvo Tasso em Veneza e, assim mesmo, só pelos gondoleiros, que não são grandes leitores. Outro preconceito bastante enraizado concerne à quantidade de dialetos empregados por Homero. Os dialetos, distinguidos pela palavra, aproximam-se e confundem-se na escrita; tudo, insensivelmente, se liga a um modelo comum. Quanto mais uma nação lê e se instrui, mais desaparecem

seus dialetos e, por fim, só permanecem como gíria no seio do povo, que lê pouco e nunca escreve.

Ora, sendo esses dois poemas posteriores ao sítio de Tróia, não é absolutamente certo que os gregos, que realizaram o sítio, conhecessem a escrita e que o poeta que o cantou tivesse ciência dela. Esses poemas por muito tempo permaneceram inscritos unicamente na memória dos homens; foram reunidos por escrito muito mais tarde e com grande dificuldade. Foi quando começaram a abundar na Grécia os livros e as poesias escritas que se sentiu, por comparação, todo o encanto da de Homero. Os outros poetas escreviam, só Homero tinha cantado, e só se deixou de ouvir com encantamento esses cantos divinos quando a Europa se encheu de bárbaros que se meteram a julgar o que não podiam sentir.

Capítulo VII

Da prosódia moderna

Não sabemos de uma língua sonora e harmoniosa que fale tanto pelos sons quanto pelas vozes. Enganamo-nos quando julgamos substituir o acento pela acentuação. Só se inventa a acentuação quando o acento já se perdeu[32]. Ainda há mais. Cremos ter acentos e não os possuímos; nossos pretensos acentos não passam de vogais ou de sinais de quantidade, não assinalam nenhuma variedade de sons. A prova está em que todos esses acentos se revelam ou por tempos desiguais ou por modificações dos lábios, da lín-

[32] Alguns sábios pretendem, contra a opinião comum e contra prova baseada em todos os manuscritos antigos, terem os gregos conhecido e praticado na escrita os sinais chamados acentos, e fundamentam essa opinião em dois trechos que transcreverei tanto um quanto outro, a fim de que o leitor possa julgar de seu verdadeiro sentido.

Eis o primeiro, extraído de Cícero, no seu tratado *Do Orador*, Livro III, § 44:

"Hanc diligentiam subsequitur modus etiam et forma verborum, quod jam vereor ne huic Catulo videatur esse puerille. Versus enim veteres illi in hac soluta oratione propemodum, hoc est, numeros quosdam nobis esse adhibendos putaverunt. Interspirationis enim non defatigationis nostrae, neque librariorum notis, sed verborum et sententiarum modo, interpunctas clausulas in orationibus esse voluerunt: idque princeps Isocrates instituisse fertur, ut inconditam antiquorum dicendi consuetudinem, delectationis atque aurium causa (quemadmodum scribit discipulus ejus Naucrates), numeris adstringeret.

"Namque haec duo musici, qui erant quondam iidem poetae, machinati ad voluptatem sunt, versum atque cantum, ut et verborum numero, et vocum modo, delectatione vincerent aurium satietatem. Haec igitur duo vocis dico moderationem, et verborum conclusionem, quod orationis severitas pati possit, a poetica ad eloquentiam traducenta duxerunt".

Aqui está o segundo, extraído de Isidoro, nas suas *Origens*, Livro I, capítulo XX:

*"Praeterea quaedam sententiarum notae apud celeberrimos auctores fuerunt, quasque antiqui ad distinctionem scripturarum carminibus et historiis apposuerunt. Nota est figura propria in litterae modum posita, ad demonstrandum unamquamque verbi sententiarumque ac versuum rationem. Notae autem versibus apponuntur numero XXVI, quae sunt nominibus infra scriptis, etc.".**

Para mim, por aí vejo que ao tempo de Cícero os bons copistas praticavam a separação das palavras e empregavam certos signos equivalentes à nossa pontuação. E, além disso, a invenção do número e a declaração da prosa atribuída a Isócrates. Não posso reconhecer, contudo, os signos escritos, os acentos e, ainda que os reconhecesse, disso não se poderia concluir senão algo que não objeto e que se enquadra perfeitamente em meus princípios, isto é, que, quando os romanos começaram a estudar o grego, os copistas inventaram, para indicar a pronúncia, os sinais dos acentos, dos espíritos

gua, do palato, que determinam a diversidade das vozes; nenhum pelas modificações da glote, que é o que determina a diversidade de sons. Assim, quando o nosso acento circunflexo não é uma voz simples, é uma longa, ou então nada é. Vejamos, agora, o que acontecia entre os gregos.

Dionísio de Halicarnasso diz que a elevação do tom no acento agudo e o abaixamento no grave formavam uma quinta; assim também o acento prosódico era musical, sobretudo o circunflexo, no qual a voz, depois de ter subido uma quinta, descia, na mesma sílaba, uma quinta[33]. Por esse trecho e pelo mais a que se refere, vê-se que o Sr. Duclos não reconhece qualquer acento musical em nossa língua, mas unicamente o acento prosódico e o vocal. Acrescenta-se-lhe um acento ortográfico que em nada influencia a voz, o som ou a quantidade, mas que às vezes indica uma letra suprimida, como o circunflexo, e, outras vezes, fixa o sentido equívoco de um monossílabo, como o pretenso acento grave que distingue *où* advérbio de lugar de *ou* partícula disjuntiva e *à* usado como artigo de *a* como verbo. Acento que distingue esses monossílabos somente à vista, não determinando nenhum efeito na pronúncia[34]. Assim, a definição de acento adotada geralmente pelos franceses não convém a quaisquer dos acentos da sua língua.

Estou certo de que muitos de seus gramáticos, preocupados em marcarem nos acentos uma elevação ou um abaixamento de voz, acusarão, também neste ponto, um paradoxo e, por não recorrerem suficientemente à experiência, acreditarão poder determinar por modificações da glote esses mesmos acentos que se emitem tão-só variando a abertura da boca ou as posições da língua. Eis, porém, o que tenho a dizer-lhes para comprovar a experiência e tornar irreplicável a minha prova.

Assumi com a voz exatamente o uníssono de um instrumento musical e, sobre esse uníssono, pronunciai exatamente todas as palavras francesas mais diversamente acentuadas que puderdes reunir. Como não se trata, nesse caso, do acento oratório, mas somente do gramatical, não é sequer necessário

e da prosódia. Em absoluto não se segue que tais signos fossem usados entre os gregos, que deles não tinham qualquer necessidade. (N. do A.)

* "A este cuidado segue-se o do ritmo e da forma das palavras; o que então receio que pareça pueril a Catulo. Entretanto, os próprios antigos achavam que a prosa deveria ser sentida quase como um verso, isto é, que uns certos ritmos devessem ser admitidos por nós. Quiseram, com efeito, que pausas para a respiração fossem introduzidas nas orações, marcadas não pelos sinais da nossa fadiga, nem por sinais dos escritores, mas pelo ritmo das palavras e sentenças; e sabe-se que Isócrates foi o primeiro a ensinar isso, e subordinava, restringia a maneira de falar, desordenada, dos antigos a números, em razão do prazer e dos ouvidos (como escreve Náucrates, seu discípulo).
"Com efeito, dois músicos, eles mesmos outrora poetas, a fim de agradar, procuravam o verso e o canto, de modo a vencer, pelo prazer, a fadiga do ouvido, não só com o número das palavras, mas também com o modo das vozes. Julgaram, pois, que estas duas coisas — a moderação da voz e a cadência das palavras — deviam ser transferidas, tanto quanto a gravidade da oração o permitisse, da poética para a eloqüência." — Cícero, *De Oratore*.
"Além disso, entre os mais célebres autores antigos, havia certos sinais de sentenças que apunham aos versos e histórias a fim de separar as escrituras. Tal sinal tem figura própria, à maneira de uma letra, para pôr em relevo a razão de alguma palavra, sentença ou verso. Os sinais, porém, usados nos versos, são vinte e seis, cujos nomes se transcrevem abaixo..." Isidoro, — *Origines*. (N. de L. G. M.)

33 Duclos, *Remarques sur la Grammaire Générale et Raisonnée*, pág. 30. (N. do A.)

34 Poder-se-ia crer que por esse mesmo acento os italianos distinguem, por exemplo, *e* verbo de *e* conjunção; o primeiro, porém, se distingue ao ouvido por um som mais forte e mais sustentado, o que torna vogal o acento com o qual é assinalado — observação que Buonmattei fez mal em não anotar. (N. do A.)

que as várias palavras formem um sentido contínuo. Falando desse modo, observai se não marcais sobre esse som todos os acentos tão sensível e nitidamente quanto os pronunciáveis sem dificuldade, variando vosso tom de voz. Ora, posto esse fato, que é incontestável, eu asseguro que, exprimindo-se todas as vossas inflexões no mesmo tom, não assinalam sons diferentes. Não imagino o que se possa responder a isso.

Toda língua, em que se pode colocar inúmeras árias musicais sobre as mesmas palavras, não possui um acento musical determinado. Fosse ele determinado e a ária também o seria; desde que o canto é arbitrário, o acento nada vale.

As línguas modernas da Europa estão, todas, mais ou menos no mesmo caso. Não excetuo sequer a italiana. A língua italiana, tanto quanto a francesa, não é em si mesma musical. A diferença reside unicamente em que uma se presta à música e outra não.

Tudo isso leva à confirmação do princípio que diz deverem todas as línguas escritas, por um progresso natural, mudar de caráter e perder força, ganhando clareza; que quanto mais se procurar aperfeiçoar a gramática e a lógica, mais se acelerará esse progresso; e que, para rapidamente tornar uma língua fria e monótona, basta estabelecer academias no seio do povo que a fala.

Conhecem-se as línguas derivadas pela diferença entre a ortografia e a pronúncia. Quanto mais antigas e originais são as línguas, menos arbitrariedade existe no modo de pronunciá-las e, conseqüentemente, menos complicação de caracteres para determinar a sua pronúncia. *Todos os sinais prosódicos dos antigos*, diz o Sr. Duclos, *supondo-se que seu emprego estivesse bem fixado, não tinham ainda valor igual ao do uso*. Acrescentaria, mais, que foram substitutivos. Os antigos hebreus não possuíam quaisquer pontos ou acentos, nem mesmo vogais. Quando as outras nações se resolveram a falar hebreu e os judeus falaram outras línguas, a sua perdeu o seu acento; tornaram-se necessários pontos e sinais para regulamentá-la e isso antes restabeleceu o sentido das palavras do que a pronúncia da língua. Os judeus de hoje, falando hebreu, não mais seriam compreendidos por seus antepassados.

Para saber o inglês é preciso aprendê-lo duas vezes — uma a ler e outra a falar. Se um inglês lê em voz alta e um estrangeiro lança os olhos sobre o livro, o estrangeiro não percebe ligação alguma entre o que vê e o que ouve. Por que assim acontece? Porque, tendo sido a Inglaterra sucessivamente conquistada por vários povos, as palavras sempre foram escritas do mesmo modo, enquanto o modo de pronunciá-las mudou freqüentemente. Há muita diferença entre os sinais que determinam o sentido da escrita e aqueles que regulamentam a pronúncia. Seria muito fácil criar, unicamente com consoantes, uma língua muito clara para ser escrita, mas que não se poderia falar. A álgebra possui algo dessa língua. Quando uma língua é mais clara por sua ortografia do que por sua pronúncia, isso constitui sinal de ser mais escrita do que falada. Assim poderia ser a língua erudita dos egípcios e assim são, para nós, as línguas mortas. Naquelas que são sobrecarregadas de consoantes inúteis, parece que a escrita precedeu a palavra — quem não diria estar o polonês nesse caso? Se fosse verdade, a língua polonesa deveria ser a mais fria de todas as línguas.

Capítulo VIII

Diferenças geral e local na origem das línguas

Tudo o que afirmei até agora se refere em geral às línguas primitivas e ao progresso que resulta de sua duração, mas não explica nem a sua origem nem as suas diferenças. A principal causa que as distingue é local, resulta dos climas em que nascem e da maneira pela qual se formam. A tal causa deve-se recorrer para conceber a diferença geral e característica que se nota entre as línguas do sul e as do norte. O grande defeito dos europeus consiste em sempre filosofarem sobre as origens das coisas baseando-se no que se passa à sua volta. Nunca deixam de nos apontar os primeiros homens, habitando uma terra ingrata e rude, morrendo de frio e de fome, impelidos a conseguirem um abrigo e roupas; vêem em todos os lugares somente a neve e os gelos da Europa, sem se lembrarem de que a espécie humana, como todas as outras, nasceu nas regiões quentes, e que em dois terços do globo pouco se conhece o inverno. Quando se quer estudar os homens, é preciso olhar em torno de si, mas, para estudar o homem, importa que a vista alcance mais longe; impõe-se começar observando as diferenças, para descobrir as propriedades[3.5].

O gênero humano, nascido nas regiões quentes, daí passa para as frias; nestas se multiplica e, depois, volta às regiões quentes. Dessa ação e reação resultam as revoluções da terra e a agitação contínua de seus habitantes. Esforcemo-nos, nas nossas pesquisas, para seguir a própria ordem da natureza. Inicio uma longa digressão sobre um assunto tão repisado quanto trivial, mas ao qual sempre se tem necessidade de voltar, mesmo quando já muito se tenha dito, a fim de encontrar a origem das instituições humanas.

3.5 Com esta notável repulsa ao etnocentrismo europeu, afastamo-nos decididamente da orientação unanimemente aceita pelos autores do século XVIII, para os quais era válido um conceito de homem deduzido de certos princípios gerais anistóricos. Rousseau quer buscar, para além da "ordem natural" e na própria vida dos homens tal qual existem em todo o mundo, a ordem humana, isto é, o conhecimento do homem em sua própria realidade. (N. de L. G. M.)

Capítulo IX

Formação das línguas meridionais

Nos primeiros tempos[3.6], os homens esparsos na superfície da terra não possuíam outra sociedade que não a da família, outras leis que não as da natureza, e, por língua, apenas o gesto e alguns sons inarticulados[3.7]. Não se ligavam por qualquer idéia de fraternidade comum e, possuindo como único árbitro a força, acreditavam-se inimigos

3.6 Chamo de primeiros tempos os referentes à dispersão dos homens, seja qual for a idade do gênero humano na qual se queira fixar a época*. (N. do A.)

* Confirma-se, pois, que o "estado de natureza", para Rousseau, não é histórico, porém apenas evolutivo. (N. de L. G. M.)

uns dos outros. Essa opinião era-lhes comunicada por sua fraqueza e ignorância. Nada conhecendo, tudo temiam: atacavam para se defenderem. Deveria ser um animal feroz esse homem abandonado sozinho na superfície da terra, à mercê do gênero humano. Estava pronto a fazer aos outros todo o mal que neles temia. As fontes da crueldade são o temor e a fraqueza[38].

As afeições sociais só se desenvolvem em nós com nossas luzes. A piedade, ainda que natural ao coração do homem, permaneceria eternamente inativa sem a imaginação que a põe em ação. Como nos deixamos emocionar pela piedade? — Transportando-nos para fora de nós mesmos, identificando-nos com o sofredor. Só sofremos enquanto pensamos que ele sofre; não é em nós, mas nele, que sofremos. Figuremo-nos quanto de conhecimentos adquiridos supõe tal transposição. Como poderia eu imaginar males dos quais não formo idéia alguma? Como poderia sofrer vendo outro sofrer, se nem soubesse que ele sofre? Se ignoro o que existe de comum entre ele e mim? Aquele que nunca refletiu, não pode ser clemente, justo, ou piedoso, nem tampouco mau e vingativo. Quem nada imagina não sente mais do que a si mesmo: encontra-se só no meio do gênero humano.

A reflexão nasce das idéias comparadas; a pluralidade dessas idéias é que leva à comparação. Quem vê um único objeto não pode fazer comparações. Quem vê somente um pequeno número de objetos e, desde a infância, sempre os mesmos, também não os compara, porque o hábito de vê-los impede a atenção necessária para examiná-los. À medida, porém, que nos impressiona um objeto novo, queremos conhecê-lo e procuramos relações entre ele e os que já conhecemos. Assim aprendemos a conhecer o que está sob nossos olhos e somos levados, pelo que nos é estranho, a examinar aquilo que nos interessa[39].

Aplicai essas idéias aos primeiros homens e encontrareis os motivos de sua barbárie. Sempre vendo tão-só o que estava à sua volta, nem mesmo isso conheciam, nem sequer conheciam a si próprios. Tinham a idéia de um pai, de um filho, de um irmão, porém não a de um homem. Sua cabana continha todos os seus semelhantes: para ele, era a mesma coisa um estrangeiro, um animal, um monstro. Além de si mesmos e de sua família, todo o universo nada significava para eles.

Resultam daí as contradições aparentes que se notam entre os pais das nações. Tanta naturalidade e tanta desumanidade; costumes tão ferozes e corações tão ternos; tanto amor pela própria família e tanta aversão pela sua espécie. Todos os seus sentimen-

[37] As verdadeiras línguas absolutamente não possuem uma origem doméstica; somente uma convenção mais geral e mais duradoura pode estabelecê-las. Os selvagens da América quase nunca falam, a não ser fora de casa; cada um guarda silêncio em sua cabana e fala à família por sinais, sendo tais sinais pouco freqüentes, pois um selvagem é menos inquieto e impaciente do que um europeu, não tendo tantas necessidades e esforçando-se mais para supri-las sozinho. (N. do A.)

[38] Nova ressonância de Hobbes faz-se sentir aqui, de tal modo, contudo, que esclarece a posição de Rousseau, desfazendo certos equívocos. De fato, o seu "homem natural", como o hobbesiano, é um feixe de reações primárias fisiopsicológicas (aqui suposto como agindo num passo real — porém, não histórico — de sua evolução), mas não é "naturalmente bom". Sua "bondade" precisa de estímulo para entrar em ação. (N. de L. G. M.)

[39] Esta descrição psicológica já nos traz do "homem natural" ao homem posto num processo inicial de integração social. Cabe assinalar que a imaginação, motor da razão, só começa a agir e crescer nos contatos com os semelhantes. (N. de L. G. M.)

tos, concentrados nos seres próximos, adquiriam maior energia. Tudo o que conheciam lhes era caro. Inimigos do resto do mundo, que não viam e ignoravam, odiavam-se porque não podiam conhecer-se[40].

Esses tempos de barbárie foram a Idade de Ouro, não porque os homens estivessem unidos, mas porque estavam separados. Cada um, dizem, julgava-se o senhor de tudo. Pode ser que sim, mas ninguém conhecia e desejava senão o que estava sob a sua mão; suas necessidades, em lugar de aproximá-lo de seus semelhantes, distanciavam-no. Os homens, se quiserem, atacavam-se quando se encontravam, mas encontravam-se muito raramente. Em todos os lugares dominava o estado de guerra e a terra toda estava em paz[41].

Os primeiros homens foram caçadores ou pastores e não lavradores; os primeiros bens se constituíram de rebanhos e não de campos. Antes de repartir-se a propriedade da terra, ninguém pensava em cultivá-la. A agricultura é uma arte que exige instrumentos; semear para colher é uma precaução que exige previdência. O homem em sociedade procura espalhar-se, o homem isolado se limita. Fora do alcance de sua vista e de até onde pode alcançar seu braço, para ele não existe direito, nem propriedade. Quando o ciclope rola a pedra até a entrada de sua caverna, tanto seus rebanhos quanto ele ficam em segurança. Mas quem defenderá as colheitas daquele em cujo favor as leis não vigiam?

Dir-me-ão que Caim foi lavrador e que Noé plantou a vinha. Por que não? Estavam sós; a quem temeriam? Aliás, o argumento nada diz contra mim, pois já expliquei, mais acima, o que entendia por primeiros tempos. Tornando-se fugitivo, Caim viu-se obrigado a abandonar a agricultura; a vida errante dos descendentes de Noé levou-os também a esquecê-la. Precisaram povoar a terra antes de cultivá-la; essas duas coisas muito dificilmente se fazem ao mesmo tempo. Não mais houve agricultura durante a primeira dispersão do gênero humano, enquanto a família não se assentou e o homem não fixou habitação. Os povos que não se fixam não podem cultivar; assim foram outrora os nômades, os árabes que viviam sob tendas, os citas em carroças e assim, ainda hoje, são os tártaros errantes e os selvagens da América.

Geralmente, entre todos os povos cuja origem conhecemos, os primeiros bárbaros mostram-se mais vorazes e carnívoros do que agricultores e granívoros. Os gregos citam quem primeiro os ensinou a cultivar a terra e parece que só bem tarde conheceram essa arte. Quando dizem, porém, que antes de Triptólemo só viviam de bolotas, afirmam algo que não pode ser verdadeiro e que é desmentido pela sua pró-

[40] Talvez melhor do que em qualquer outro escrito de Rousseau, neste trecho se evidencia a reciprocidade entre o conhecimento e a moral, isto é, a relação entre o desenvolvimento racional do homem e sua identificação com o semelhante. Tal relação é o fundamento do que poderíamos chamar de sociologia de Rousseau. Ao mesmo tempo, fixa-se sua verdadeira noção acerca da "bondade natural": o homem, naturalmente, não tem necessidade de ser bom ou de ser mau, mas apenas de ser. A potencialidade benévola, além de não ser inata, mas decorrente dessa situação básica, só se realiza pelo convívio amplo. (N. de L. G. M.)

[41] Hobbes afirmara ser o estado natural um estado de guerra de todos contra todos. Aqui se torna bem clara a posição de Rousseau: se o filósofo inglês acertara ao descrever o feixe de reações impulsivas constitutivo do homem natural — que Rousseau concebia, fundamentalmente, como o equipamento fisiopsicológico básico de qualquer homem em qualquer lugar e a qualquer tempo —, errara, contudo, ao julgar que tais elementos individuais determinam o comportamento dos seres. A conjuntura, as relações com os semelhantes, é que possibilitam, ou não, tal ou qual atitude. (N. de L. G. M.)

pria história, pois ao tempo de Triptólemo comiam carne, tanto que ele os proibiu de comê-la. De resto, não se sabe que tenham levado em grande consideração tal proibição. Nos festins de Homero matava-se um boi para regalar os hóspedes, como hoje se mataria um leitãozinho. Lendo-se que Abraão serviu um bezerro a três pessoas, que Eumeu mandou assar dois cabritos para o jantar de Ulisses e que o mesmo fez Rebeca para o de seu marido, pode-se imaginar que tremendos devoradores de carne eram os homens daqueles tempos. Para conceber como eram as refeições dos antigos, basta ver a dos selvagens de hoje — quase disse: a dos ingleses.

O primeiro bolo que se comeu foi a comunhão do gênero humano. Quando os homens começaram a se fixar, surribaram um pouco de terra em torno da cabana: era mais um jardim do que uma lavoura. O pouco de grão colhido era moído entre duas pedras; dele se faziam alguns bolos que eram cozidos sob a cinza ou sobre a brasa ou, ainda, sobre uma pedra aquecida, e só eram comidos durante os festins. Esse uso antigo, que foi consagrado pela Páscoa entre os judeus, conserva-se ainda hoje na Pérsia e nas Índias. Aí só se come pão sem fermento, e esses pães, feitos em folhas delgadas, cozinham-se e comem-se em cada refeição. Só se lembraram de fermentar o pão quando se precisou de uma quantidade maior, pois a fermentação não se processa bem numa quantidade pequena.

Sei que já no tempo dos patriarcas se pode encontrar a agricultura em larga escala. A proximidade do Egito cedo a terá levado para a Palestina. O livro de Jó, talvez o mais antigo de todos os livros existentes, fala da cultura dos campos; cita quinhentas juntas de bois entre as riquezas de Jó. A palavra "junta"[42] mostra que esses bois eram assim jungidos para o trabalho. Fica claramente dito que esses bois trabalhavam quando os sabeus os roubaram e pode-se imaginar qual a extensão de terra que quinhentos pares de bois deviam cultivar.

Tudo isso é verdadeiro, porém não confundamos os tempos. A época patriarcal, que conhecemos, está bem longe da primeira idade. A Escritura enumera, entre uma e outra, dez gerações, naqueles séculos em que os homens viviam muito. Que fizeram durante essas dez gerações? Nada sabemos. Vivendo separados e quase sem sociedade, apenas falavam — como poderiam escrever? E, na uniformidade de sua vida isolada, que acontecimentos poderiam comunicar?

Adão falava, Noé falava — seja. Adão foi instruído pelo próprio Deus. Ao se dividirem, os filhos de Noé abandonaram a agricultura e a língua comum pereceu com a primeira sociedade. Tal coisa aconteceria ainda que nunca tivesse existido uma Torre de Babel. Sabe-se de solitários esquecerem, em ilhas desertas, a sua própria língua. Bem raramente os homens conservam, depois de muitas gerações fora de seu país, a sua própria língua, mesmo trabalhando em comum e vivendo, entre si, em sociedade.

Esparsos no vasto deserto do mundo, os homens tornaram a cair na estupidez bárbara em que se encontrariam se tivessem nascido da terra. Aceitando-se essas idéias, tão naturais, torna-se fácil conciliar a autoridade da Escritura com a dos monumentos antigos, não se ficando reduzido a tratar como fábulas tradições tão antigas

[42] No texto francês está *paire*, que significa indiferentemente quaisquer seres postos dois a dois. (N. de L. G. M.)

quanto os povos que no las transmitiram[43].

Nesse estado de embrutecimento, tinha-se, contudo, de viver. Os mais ativos e robustos, aqueles que sempre andavam à frente, não podiam viver somente de frutos e da caça. Tornaram-se caçadores, violentos, sanguinários; depois, com o decorrer dos tempos, guerreiros, conquistadores, usurpadores. A História enodoou seus monumentos com os crimes desses primeiros reis; a guerra e a conquista não passam de caça de homens. Depois de tê-los conquistado, só faltava devorá-los — foi o que aprenderam a fazer seus sucessores.

O maior número, menos ativo e mais pacífico, desde que pôde, parou, reuniu gado, cercou-o e tornou-o dócil ao homem; para alimentar-se, aprendeu a guardá-lo, a multiplicá-lo, e assim se iniciou a vida pastoril.

A indústria humana desenvolve-se segundo as necessidades que determinam o seu aparecimento. Dos três modos de viver possíveis para o homem, ou seja: a caça, o trato dos rebanhos e a agricultura — a primeira adestra o corpo para a força, para a habilidade, para a corrida, e a alma para a coragem, a astúcia, enrijecendo o homem e tornando-o feroz. A região dos caçadores não continua sendo, por muito tempo, a da caça[44]. É preciso seguir de longe a presa, e daí vem a equitação. É preciso alcançar a mesma presa que foge, e daí as armas leves como a funda, a flecha e o dardo. A arte pastoril, mãe do repouso e das paixões ociosas, é aquela que melhor se basta a si mesma. Oferece ao homem, quase sem trabalho, alimento e roupa; dá-lhe até moradia. As tendas dos primeiros pastores se faziam com peles de animais. Era também de peles o teto da arca e do tabernáculo de Moisés. Quanto à agricultura, que demorou mais para nascer, liga-se a todas as artes; leva à propriedade, ao Governo, às leis e, pela mesma via, à miséria e aos crimes, que são inseparáveis, para a nossa espécie, da ciência do bem e do mal. Por isso os gregos não consideram Triptólemo unicamente como o inventor de uma arte útil, mas também como um instituidor e um sábio a quem deviam sua primeira disciplina e suas primeiras leis. Moisés, pelo contrário, parece formar sobre a agricultura um juízo de desaprovação, dando-lhe por inventor um mau e considerando desprezíveis suas oferendas aos olhos de Deus. Dir-se-ia que o primeiro lavrador denunciou, em seu caráter, os maus resultados de sua arte. O autor do Gênesis viu bem mais longe do que Heródoto.

Prendem-se à precedente divisão os três estados do homem considerado em relação à sociedade. O selvagem é caçador; o bárbaro, pastor; o homem civilizado, agricultor.

Quer, pois, procurando a origem das artes, quer observando os primeiros costumes, veremos que tudo se liga, em seu princípio, aos meios de atender à subsistência e, no que concerne àqueles desses meios que reúnem os homens,

[43] Nova hipótese evolutiva bem característica da metodologia rousseauniana. Assinale-se ainda que todo este trecho não passa de uma árdua tentativa para expor, em termos mais ou menos históricos, uma realidade que transcende os fatos ordenados cronologicamente. (N. de L. G. M.)

[44] O ofício de caçador não é favorável ao povoamento. Essa observação, que foi feita quando as ilhas de São Domingos e das Tartarugas eram habitadas por caçadores de touros selvagens, confirma-se pela condição em que se encontra a América Setentrional. Jamais se verifica que os país de qualquer nação numerosa tenham sido caçadores; todos foram agricultores ou pastores. A caça deverá, pois, ser considerada, neste ponto, menos como um recurso de subsistência do que como um acessório do estado pastoril. (N. do A.)

que são eles determinados pelo clima e pela natureza do solo[45]. Será, pois, também pelas mesmas causas que se deve explicar a diversidade das línguas e a oposição de seus caracteres.

Os climas amenos, os territórios abundantes e férteis foram os primeiros a se povoarem e os últimos onde se formaram nações porque neles os homens podiam com maior facilidade passar uns sem os outros e ainda porque as necessidades, que determinaram o nascimento da sociedade, aí se fizeram sentir mais tarde.

Suponde uma eterna primavera na terra; em todos os lugares, suponde água, gado, pastos; suponde os homens, saindo das mãos da natureza, e depois de dispersar-se num tal meio — não posso imaginar como um dia renunciariam à sua liberdade primitiva e deixariam a vida isolada e pastoril, tão conveniente à sua indolência natural[46], para desnecessariamente impor-se a escravidão, os trabalhos e as misérias inseparáveis do estado social.

Aquele que quis que o homem fosse sociável pôs o dedo no eixo do globo e o inclinou sobre o eixo do universo. Com esse leve movimento, vejo a face da terra mudar-se e decidir-se a vocação do gênero humano; ouço ao longe os gritos insensatos de uma louca multidão; vejo construírem-se os palácios e as cidades; vejo nascerem as artes, as leis e o comércio; vejo os povos formarem-se, espalharem-se, sucederem-se como ondas do mar; vejo os homens reunidos em alguns pontos de seu território para aí se devorarem mutuamente e transformarem o resto do mundo num tremendo deserto, monumento digno da união social e da utilidade das artes[47].

A terra nutre os homens, mas, quando as primeiras necessidades os dispersam, outras necessidades os reúnem e somente então falam e fazem falar de si. Para não cair em contradição, preciso que me dêem tempo para que possa explicar-me.

Quando se procura saber em que lugares nasceram os pais do gênero humano, de onde saíram as primeiras colônias, de onde vieram as primeiras emigrações, não podereis enumerar os climas agradáveis da Ásia Menor, da Sicília ou da África, nem mesmo o Egito; citareis as areias da Caldéia e os rochedos da Fenícia. Em todos os tempos encontrareis a mesma situação. A China, por mais que se povoe de chineses, povoa-se também de tártaros; os citas inundaram a Europa e a Ásia; as montanhas da Suíça atualmente lan-

[45] Nessa proposição do problema das relações entre as condições naturais e os padrões de vida dos povos sente-se a clara influência de Montesquieu. Não se pode, porém, subestimar a substancial contribuição de Rousseau, que amplia e fecunda a idéia de que as condições do solo e clima influenciam as tendências peculiares aos povos, buscando marcar como as necessidades fundamentais se ligam a técnicas adequadas à sua satisfação e, num segundo passo, como esses complexos técnico-econômicos básicos vão, se não determinar, ao menos condicionar os padrões sociais que a seguir se desenvolvem.

[46] Não se pode conceber até que ponto o homem é naturalmente preguiçoso. Dir-se-ia que só vive para dormir, vegetar e ficar imóvel. Dificilmente consegue resolver-se a praticar os movimentos necessários para impedir que morra de fome. Nada quanto essa deliciosa indolência mantém nos selvagens o apegamento a seu estado. Só em sociedade nascem as paixões que tornam o homem inquieto, previdente e ativo. Nada fazer constitui a primeira e a mais forte paixão do homem, depois da de se conservar. Se bem se observasse, ver-se-ia que até entre nós cada um trabalha para alcançar o repouso, sendo, pois, ainda a preguiça que nos torna laboriosos. (N. do A.)

[47] Apartando-se de Hobbes e, também, dos jusnaturalistas, Rousseau define sua própria doutrina: 1) o homem não é naturalmente sociável; 2) a vida em sociedade é que, colocando-o em face do problema ético, pode levá-lo à guerra com os semelhantes. (N. de L. G. M.)

çam sobre nossas regiões férteis uma perpétua colônia que promete nunca se esgotar.

Dir-se-á natural que os habitantes de uma região hostil a deixem para ocupar uma melhor. Muito bem; mas, por que essas regiões melhores, em lugar de formigarem de habitantes seus, se transformam em asilo dos outros? Para sair de uma região hostil é preciso estar nela e por que, então, nascem aí preferencialmente tantos homens? Parece mais razoável que devessem as regiões ingratas povoar-se unicamente com o excedente das férteis e vemos acontecer justamente o contrário. A maioria dos povos latinos dizia-se aborigine[48], enquanto a magna Grécia, muito mais fértil, só era povoada por estrangeiros; todos os povos gregos originavam-se de várias colônias, salvo aquele cujo solo era o pior, o povo ático, que se dizia autóctone ou nascido de si mesmo. Finalmente, sem penetrar na noite dos tempos, os povos modernos oferecem uma observação decisiva, pois qual o clima mais triste do mundo senão o considerado como a fábrica do gênero humano[49]?

As associações de homens são, em grande parte, obra dos acidentes da natureza — os dilúvios particulares, os mares extravasados, as erupções dos vulcões, os grandes terremotos, os incêndios despertados pelo raio e que destroem as florestas, tudo que atemorizou e dispersou os selvagens de uma região, depois reuniu-os para reparar em conjunto as perdas comuns. As tradições das desgraças da terra, tão freqüentes nos tempos antigos, mostram de quais instrumentos se serviu a Providência para forçar os seres humanos a se unirem. Depois que se estabeleceram as sociedades, cessaram esses grandes acidentes ou então se tornaram raros. Parece que isso continuará a acontecer — as mesmas infelicidades que reuniram os homens esparsos dispersaram aqueles que se reuniram[50].

As mudanças das estações representam outra causa, mais geral e mais permanente, que deve produzir o mesmo efeito nos climas expostos a tal variação. Forçados a se abastecerem para o inverno, vêem-se os habitantes na contingência de se auxiliar mutuamente, coagidos a estabelecer entre si uma espécie de convenção. Quando se tornam impossíveis as expedições e o rigor do frio os faz parar, o tédio liga-os tanto quanto a necessidade. Os lapões, enterrados nos gelos, e os esquimós, que são o mais selvagem de todos os povos, no inverno reúnem-se nas suas cavernas e, no verão, não se conhecem mais. Se o seu grau de desenvolvimento e as suas luzes vierem a aumentar um pouco só, reunir-se-ão para sempre.

O estômago e o intestino do homem não são feitos para digerir carne crua e, em geral, não é ela do agrado do paladar. Com a talvez única exceção dos esquimós, de quem acabo de falar,

[48] As palavras *autóctones* e *aborígines* significam somente que os primeiros habitantes da região eram selvagens, sem sociedade, sem leis, sem tradições, e que povoaram antes de falar. (N. do A.)

[49] Como vimos em nota anterior, Rousseau recusa-se aos mecanicismos climáticos ou fisiopsicológicos — para ele, os homens transformam-se porque são ativos. (N. de L. G. M.)

[50] A função de fatores acidentais na evolução humana — que já conhecemos, sobretudo do segundo *Discurso* — aqui ressurge e sempre com o mesmo sentido, que não é propriamente o de um destino cego, como poderiam fazer crer os termos "azar" ou "acidente", mas o de estímulos eventuais da ação humana, enquanto esta, se não é irrestrita, sempre conserva uma margem de franco arbítrio no dirigir-se. (N. de L. G. M.)

até os próprios selvagens tostam as carnes. O fogo, além de ser útil para cozinhá-las, ainda apraz à vista e seu calor é agradável ao corpo. A visão das chamas, que faz os animais fugirem, atrai o homem[51]. Reúnem-se em torno de uma fogueira comum, aí se fazem festins, aí se dança. Os agradáveis laços do hábito aí aproximam, insensivelmente, o homem de seus semelhantes e, nessa fogueira rústica, queima o fogo sagrado que leva ao fundo dos corações o primeiro sentimento de humanidade.

Nas regiões quentes, as fontes e os rios desigualmente espalhados são outros pontos de reunião, tanto mais necessários quanto os homens menos podem viver sem água do que sem fogo. Sobretudo os bárbaros, que vivem de rebanhos, têm necessidade de bebedouros comuns e a história dos mais antigos tempos nos conta ter sido neles que se iniciaram tanto os seus tratados quanto as suas disputas[52]. A abundância de água pode retardar o estabelecimento da sociedade entre habitantes de lugares bem irrigados. Nas regiões áridas, pelo contrário, tiveram de se reunir para furar poços e para abrir canais a fim de dessedentar os animais. Nelas vêem-se homens associados desde tempos quase imemoriais, pois ou a região continuaria deserta ou então o trabalho humano a tornaria habitável[53]. Entretanto, nossa tendência a tudo relacionar com nossos próprios usos desperta, a tal respeito, algumas reflexões necessárias.

O primeiro estado da terra diferia muito daquele em que se encontra hoje, quando a vemos ornamentada ou desfigurada pela mão do homem. Reinava nas suas produções o caos que os poetas imaginaram nos elementos. Nesses tempos remotos, nos quais freqüentemente sobrevinham revoluções, nos quais mil acidentes mudavam a natureza do solo e os aspectos do terreno, tudo crescia em confusão — árvores, legumes, arbustos, verduras —, espécie alguma tinha tempo de tomar para si o terreno que mais lhe convinha e nele asfixiar as demais; separaram-se lentamente, pouco a pouco, e depois sobreveio a confusão que tudo misturou.

Existe uma tal relação entre as necessidades do homem e as produções da terra que basta povoar-se esta para que tudo subsista. Antes, porém, que os homens reunidos estabelecessem, por meio de seus trabalhos comuns, um equilíbrio entre as suas produções, teve a natureza de se incumbir sozinha desse equilíbrio que a mão dos homens hoje conserva — mantinha-o ou restabelecia-o por meio de revoluções, como os homens a mantêm ou restabelecem por sua inconstância. A guerra,

[51] O fogo, tanto quanto ao homem, causa grande prazer aos animais quando, habituados à sua vista, já experimentaram o seu agradável calor. Freqüentemente mesmo, não lhes seria menos útil do que a nós, pelo menos para aquecer os filhotes. No entanto, nunca se ouviu dizer que qualquer animal, selvagem ou doméstico, tenha adquirido suficiente indústria para fazer fogo, ainda que com nosso exemplo. Aí estão, entretanto, esses seres raciocinantes que dizem formar, em face do homem, uma sociedade fugitiva, e cuja inteligência, no entanto, não pode desenvolver-se ao ponto de tirar faíscas de um seixo e de recolhê-las ou, pelo menos, de conservar as fogueiras abandonadas! Os filósofos, posso jurar, mofam abertamente de nós. Pelo que escrevem, percebe-se perfeitamente que nos tomam por animais. (N. do A.)

[52] Vede o exemplo, tanto de um quanto de outro, no capítulo XXI do Gênesis, entre Abraão e Abimelec, a propósito do poço do juramento. (N. do A.)

[53] V. notas anteriores. Dois exemplos opostos — a água e o fogo — produzem o mesmo efeito; se a natureza é estímulo, a necessidade criada pelo homem é que move e orienta a ação humana.

que ainda não reinava entre eles, parecia reinar entre os elementos: os homens não queimavam cidades, não cavavam minas, nem abatiam árvores, mas a natureza acendia vulcões, excitava tremores de terra e o fogo do céu consumia as florestas. Um raio, um dilúvio, uma exalação conseguiam em poucas horas mais do que atualmente cem mil braços de homens no decorrer de um século. Sem isso, não vejo como o sistema póde subsistir e o equilíbrio manter-se. Nos dois reinos organizados, com o decorrer dos tempos, as grandes espécies haveriam de absorver as pequenas[54], a terra toda em pouco tempo ficaria recoberta tão-só de árvores e de animais ferozes e, afinal, tudo teria perecido[55].

As águas aos poucos perderiam a circulação que vivificava a terra. As montanhas abatem-se e diminuem, os rios carreiam, o mar enche-se e eleva-se, tudo, insensivelmente, tende ao nível, porém a mão do homem retém essa tendência e retarda esse progresso; sem eles, tudo aconteceria mais rapidamente e a terra já estaria talvez sob as águas. Antes do trabalho humano, as fontes, mal distribuídas, espalhavam-se mais desigualmente, fertilizavam menos a terra e saciavam com maior dificuldade os seus habitantes. Os rios freqüentemente eram inacessíveis, com bordas escarpadas ou pantanosas; como a arte humana não os retinha nos seus leitos, comumente abandonavam-nos, extravasavam para a direita e para a esquerda, mudando a direção e o curso, dividindo-se em inúmeros braços. Às vezes secavam, às vezes areias movediças impediam de abordá-los e, assim, morria-se de sede no meio das águas.

Quantas regiões áridas só são habitáveis devido aos sangradouros e aos canais que os homens tiraram dos rios! Quase toda a Pérsia só subsiste graças a esse artifício; a China formiga de gente com o auxílio de numerosos desses canais; sem os dos Países-Baixos, estes seriam inundados pelos rios, como o seriam pelo mar, sem os diques. O Egito, a região mais fértil da terra, só é habitável devido ao trabalho do homem; nas grandes planícies, desprovidas de rios e cujo solo não possui uma inclinação suficiente, só se pode recorrer aos poços. Se, pois, os primeiros povos, a que se faz menção na História, não habitavam regiões férteis ou margens acessíveis, não é porque esses sítios acolhedores fossem desérticos, mas porque seus numerosos habitantes, podendo ignorar-se uns aos outros, por mais tempo viveram no seio de suas famílias, isolados e sem comunicação. Mas, nas regiões áridas, nas quais só os poços forneciam água, tiveram de reunir-se para cavá-los, ou, pelo menos, combinarem o seu uso. Terá sido essa a origem das sociedades

[54] Pretende-se que, por uma espécie de ação e de reação natural, as várias espécies do reino animal se manteriam por si mesmas numa perpétua oscilação que, para elas, representaria o equilíbrio. Quando a espécie devoradora, segundo dizem, tiver se multiplicado demais a expensas da espécie devorada, não mais então encontrando meio de subsistência, será preciso que a primeira diminua e deixe à segunda o tempo de se reproduzir até que, de novo fornecendo abundante meio de subsistência à outra, esta novamente diminuirá, enquanto a espécie devoradora se reproduzirá outra vez. Mas não parece nada verossímil uma tal oscilação, pois, nesse sistema, impõe-se que haja uma época em que a espécie que serve de presa aumente, e diminua aquela que dela se nutre. O que me parece contra qualquer bom senso. (N. do A.)

[55] Embora inesperada, a incursão pelo campo da evolução geral dos seres vivos (v., em particular, a nota de Rousseau) vem demonstrar não apenas o desejo de integrar os dados mais recentes no delineamento interpretativo senão ainda o desígnio de sublinhar a função dos elementos fortuitos em qualquer progressão evolutiva, ainda que não humana. (N. de L. G. M.)

e das línguas nas regiões quentes [56].

Aí se formaram os primeiros laços de família e aí se deram os primeiros encontros entre os dois sexos. As moças vinham procurar água para a casa, os moços para dar de beber aos rebanhos. Olhos habituados desde a infância aos mesmos objetos, começaram aí a ver outras coisas mais agradáveis. O coração emocionou-se com esses novos objetos, uma atração desconhecida tornou-o menos selvagem, experimentou o prazer de não estar só. A água, insensivelmente, tornou-se mais necessária, o gado teve sede mais vezes: chegava-se açodadamente e partia-se com tristeza. Nessa época feliz, na qual nada assinalava as horas, nada obrigava a contá-las, e o tempo não possuía outra medida além da distração e do tédio. Sob velhos carvalhos, vencedores dos anos, uma juventude ardente aos poucos esqueceu a ferocidade. Acostumaram-se gradativamente uns aos outros e, esforçando-se por fazer entender-se, aprenderam a explicar-se. Aí se deram as primeiras festas — os pés saltavam de alegria, o gesto ardoroso não bastava e a voz o acompanhava com acentuações apaixonadas; o prazer e o desejo confundidos faziam-se sentir ao mesmo tempo. Tal foi, enfim, o verdadeiro berço dos povos — do puro cristal das fontes saíram as primeiras chamas do amor [57].

Mas, como? Nesse tempo os homens nasciam da terra? Sucediam-se as gerações sem que os dois sexos se unissem e sem que ninguém se entendesse? Não. Havia famílias, mas não havia nações; havia línguas domésticas, mas nenhuma língua popular; havia casamentos, mas não amor. Cada família bastava-se a si mesma e perpetuava-se unicamente pelo sangue; os filhos nascidos dos mesmos pais cresciam juntos e aos poucos encontravam meios de se explicarem entre si; os sexos com a idade se distinguiam, a inclinação natural era suficiente para uni-los, o instinto ocupava o lugar da paixão, o hábito o da preferência, passava-se a marido e esposa sem deixar de ser irmão e irmã [58]. Não havia nisso nada de muito estimulante para desembrulhar a língua, nada que pudesse com bastante freqüência arrancar os acentos das paixões ardentes a fim de transformá-los em instituições e o mesmo se pode dizer das necessidades raras e pouco exigentes que poderiam levar certos homens aos trabalhos comuns. Um começava a bacia da fonte e o outro a acabava a seguir, freqüentemente sem necessidade de qualquer acordo e, algumas vezes, até sem se terem visto. Numa palavra, nos

[56] Entrosam-se, pois, a evolução natural geral e a evolução particular do homem, conservando, porém, caracteres peculiares. A ação humana mostra-se bastante fraca em face do processo natural, porém seus efeitos são decisivos, se tivermos em conta menos as alterações que o homem impõe à natureza do que a transformação de si mesmo a que, para tanto, está obrigado. Nada, pois, resta em Rousseau da ordem preestabelecida e inalterável dos jusnaturalistas. (N. de L. G. M.)

[57] A hipótese explicativa deve ser aceita como tal. Seguem-se as ressalvas relativas aos grupos, por assim dizer, naturais — que, como já se tornou óbvio, representam outra hipótese não-histórica. (N. de L. G. M.)

[58] Foi preciso que os primeiros homens desposassem suas irmãs. Na simplicidade dos primeiros costumes, esse uso se perpetuou sem inconvenientes enquanto as famílias permaneceram isoladas, e mesmo depois da reunião dos povos mais antigos. A lei que o aboliu, no entanto, não é menos sagrada por ser de instituição humana. Aqueles que só a consideram pelo liame que forma entre as famílias não vêm seu aspecto mais importante. Na familiaridade que o comércio doméstico necessariamente estabelece entre os dois sexos, a partir do momento em que uma lei tão santa deixasse de falar ao coração e de impor-se aos sentidos, não haveria mais honestidade entre os homens e os mais terríveis costumes logo determinariam a destruição do gênero humano. (N. do A.)

climas amenos, nos terrenos férteis, precisou-se de toda a vivacidade das paixões agradáveis para levar os seus habitantes a começarem a falar. As primeiras línguas, filhas do prazer e não da necessidade, durante muito tempo carregaram o ensinamento de seu pai: o seu acento sedutor só desapareceu com os mesmos sentimentos que o tinham despertado, quando novas necessidades introduzidas entre os homens obrigaram cada um a só pensar em si mesmo e a fazer com que seu coração ficasse só dentro de si mesmo [59].

[59] Não há, pois, uma correspondência necessária entre o que é social e o que é mau, como fariam supor certas interpretações esquemáticas do pensamento de Rousseau. Pelo contrário, o elemento pernicioso só se instala entre os homens vivendo em grupo quando um se apropria egoisticamente do que deve ser de todos. Esse tema ético geral é o mesmo que, no plano político, dá fundamento à exposição crítica do *Discurso sobre a Desigualdade* e irá inspirar as normas práticas do *Contrato Social*. (N. de L. G. M.)

Capítulo X

Formação das línguas do norte

Com o decorrer dos tempos, todos os homens se tornam semelhantes, porém é diferente a ordem de seu progresso. Nos climas meridionais, onde a natureza é pródiga, as necessidades nascem das paixões; nas regiões frias, onde ela é avara, as paixões nascem das necessidades [60], e as línguas, tristes filhas da necessidade, ressentem-se de sua áspera origem.

Ainda que o homem se habitue com as intemperies, com o frio, com a penúria e até com a fome, há, contudo, um ponto em que a natureza sucumbe — nas garras dessas provações crudis tudo que é débil perece e tudo mais se fortalece. Não há um ponto intermediário entre o vigor e a morte. Por isso os povos setentrionais são tão robustos, pois o são não porque o clima os fez assim, mas porque só respeitou os que assim eram, não sendo de admirar que os filhos conservassem a boa constituição dos pais.

Compreende-se, desde logo, que os homens mais robustos devem possuir órgãos menos delicados, suas vozes devem ser mais ásperas e mais fortes. Aliás, que diferença enorme existe entre as inflexões comovedoras que resultam dos frêmitos da alma e os gritos arrancados pelas necessidades físicas! Nesses tremendos climas, nos quais durante nove meses do ano tudo está morto, o sol só aquece o ar durante poucas semanas, parecendo que o faz unicamente para dizer aos habitantes de que bens estão privados e para acentuar-lhes a miséria; nesses lugares em que a terra nada dá, senão com muito trabalho, e onde a fonte da vida parece estar muito mais nos braços do que no coração, os homens, ocupados incessantemente em atender à subsistência, dificilmente pensavam em laços mais doces: tudo se limitava ao impulso físico — a ocasião determinava a

[60] Como as paixões que derivam de necessidades implicam novas necessidades, impõe-se esclarecer o jogo de palavras deste trecho, que apenas quer indicar como, em certas condições, imperam as necessidades básicas individuais e, em outras, as necessidades resultantes já dos contatos sociais. De qualquer forma, é sempre a necessidade, motor da vida coletiva, que cria e tempera as línguas, como e por que cria as sociedades: cada qual com sua fisionomia própria, porém todas animadas por um mesmo impulso. (N. de L. G. M.)

escolha, e a facilidade, a preferência. A ociosidade, que alimenta as paixões, cedeu lugar ao trabalho, que as recalca. Antes de pensar em viver feliz, tinha-se de pensar em viver. A sociedade só se formou pela indústria, porquanto a necessidade mútua unia muito mais os homens do que o teria feito o sentimento. Sempre presente, o perigo de perecer não permitia que se limitassem à língua do gesto, e entre eles a primeira palavra não foi *amai-me*, mas *ajudai-me*.

Esses dois termos, embora muito semelhantes[61], são pronunciados em tom bem diferente. Nada se tinha a fazer sentir e tudo a fazer compreender; não se tratava de energia, mas de clareza. O acento, que o coração não fornecia, foi substituído por articulações fortes e sensíveis e, se houve na forma da linguagem alguma impressão natural, tal impressão contribuiu ainda mais para a sua dureza.

Com efeito, os homens setentrionais não deixam de possuir paixões, mas as possuem de outro tipo. As das regiões quentes são voluptuosas, prendendo-se ao amor e à ternura. A natureza faz tanto pelos habitantes que estes quase não sentem necessidade de fazer algo. Para um asiático sentir-se satisfeito, basta ter mulher e repouso, mas no norte, onde os habitantes consomem muito num solo ingrato, os homens submetidos a tantas necessidades mostram-se fáceis de irritar. Tudo que sucede à sua volta os inquieta e, como só subsistem com dificuldade, quanto mais pobres são tanto mais questão fazem do pouco que possuem. Abordá-los equivale a atentar contra sua vida. Daí resulta o seu temperamento irascível, tão predisposto a se transformar em fúria contra quantos os atingem. Por isso, os seus sons mais naturais são os da cólera e das ameaças, e essas vozes sempre se acompanham de articulações fortes, que as tornam ásperas e estridentes.

[61] Em francês, efetivamente, *aimez-moi* e *aidez-moi* distinguem-se por uma única consoante. (N. da T.)

Capítulo XI

Reflexões sobre essas diferenças

Tais são, na minha opinião, as causas físicas mais gerais da diferença característica das línguas primitivas. As do sul tiveram de ser vivas, sonoras, acentuadas, eloqüentes e freqüentemente obscuras, devido à energia. As do norte surdas, rudes, articuladas, gritantes, monótonas e claras, devido antes à força das palavras do que a uma boa construção. As línguas modernas, centenas de vezes misturadas e refundidas, ainda conservam alguma coisa dessas diferenças: o francês, o inglês e o alemão são a linguagem particular dos homens que se auxiliam, que raciocinam com sangue-frio, ou de pessoas coléricas que brigam, porém os ministros dos deuses anunciando os mistérios sagrados, os sábios dando leis ao povo, os chefes arrastando a multidão, devem falar árabe ou persa[62]. Nossas línguas valem mais escritas do que faladas; lêem-nos com mais prazer do que nos escutam. Pelo contrário, as línguas orientais perdem,

[62] O turco é uma língua setentrional. (N. do A.)

escritas, sua vida e calor. O sentido só em parte está nas palavras, toda a sua força reside nos acentos. Julgar o gênio dos orientais pelos seus livros é querer pintar um homem tendo por modelo seu cadáver.

Para apreciar as ações dos homens, impõe-se levar em consideração todas as suas relações, coisa que jamais nos ensinam a fazer: quando nos colocamos no lugar dos outros, o fazemos tal como já somos, modificados, e não como devem ser eles, e, quando pensamos julgá-los baseados na razão, só conseguimos comparar seus preconceitos com os nossos. Alguém, por saber ler um pouco de árabe, sorri ao folhear o Alcorão, mas, se tivesse ouvido Maomé a proclamá-lo, em pessoa, nessa língua eloqüente e cadenciada, com aquela voz sonora e persuasiva que seduzia o ouvido antes de seduzir o coração e animando incessantemente suas sentenças com o acento do entusiasmo, prostrar-se-ia ao solo, gritando: "Grande profeta, enviado de Deus! levai-me até a glória e o martírio: desejamos vencer ou morrer por vós". O fanatismo sempre nos pareceu ridículo porque não encontra entre nós uma voz para se fazer ouvir. Os nossos fanáticos não são verdadeiros fanáticos: não passam de espertalhões ou de loucos. Nossas línguas, em vez de possuírem inflexões convenientes aos inspirados, só têm gritos para os possuídos pelo diabo.

Capítulo XII

Origem e relações da música [63]

Com as primeiras vozes formaram-se as primeiras articulações ou os primeiros sons, segundo o gênero das paixões que ditavam estes ou aquelas. A cólera arranca gritos ameaçadores, que a língua e o palato articulam, porém a voz da ternura, mais doce, é a glote que modifica, tornando-a um som. Sucede, apenas, que os acentos são nela mais freqüentes ou mais raros, as inflexões mais ou menos agudas, segundo o sentimento que se acrescenta. Assim, com as sílabas nascem a cadência e os sons: a paixão faz falarem todos os órgãos e dá à voz todo o seu brilho; desse modo, os versos, os cantos e a palavra têm origem comum. À volta das fontes de que falei, os primeiros discursos constituíram as primeiras canções; as repetições periódicas e medidas do ritmo e as inflexões melodiosas dos acentos deram nascimento, com a língua, à poesia e à música, ou melhor: tudo isso não passava da própria língua naqueles felizes climas e encantadores tempos em que as únicas necessidades urgentes que exigiam o concurso de outrem eram as que o coração despertava.

Foram em verso as primeiras histórias, as primeiras arengas, as primeiras leis. Encontrou-se a poesia antes da prosa, e haveria de assim suceder, pois que as paixões falaram antes da razão. A mesma coisa aconteceu com a música. A princípio não houve outra música além da melodia, nem outra melodia que não o som variado da palavra; os acentos formavam o canto, e as quantidades, a medida: falava-se tanto

[63] Provavelmente este *Ensaio* inicialmente se destinava a tratar da música (v. *Introdução* e nota n.º 1), sendo pois de crer-se que aqui se iniciaria, propriamente, a discussão central que, nesta edição, passa a ter interesse secundário. (N. de L. G. M.)

pelos sons e pelo ritmo quanto pelas articulações e pelas vozes. Segundo Estrabão, outrora dizer e cantar eram o mesmo, o que mostra, acrescenta ele, que a poesia é a fonte da eloqüência [64]. Seria melhor dizer que tanto uma quanto outra tiveram a mesma fonte e a princípio foram uma única coisa. Levando-se em consideração o modo pelo qual se ligaram as primeiras sociedades, pode sentir-se surpreendido pelo fato de terem sido as primeiras histórias escritas em verso e que se cantassem as primeiras leis? Será motivo de admiração terem os primeiros gramáticos submetido sua arte à música e serem, ao mesmo tempo, professores de uma e de outra? [65]

Uma língua que não tenha, pois, senão articulações e vozes possui somente a metade de sua riqueza: na verdade, transmite idéias, mas, para transmitir sentimentos e imagens, necessitam-se ainda de ritmos e de sons, isto é, de uma melodia: eis o que a língua grega possuía, e falta à nossa.

Sempre nos admiramos com os efeitos prodigiosos da eloqüência, da poesia e da música entre os gregos; tais efeitos não mais se combinam em nossas cabeças porque não mais atingimos coisas semelhantes, e o máximo que conseguimos de nós mesmos, ao vê-los tão bem expostos, é fingir acreditar neles para não desgostar os nossos sábios [66]. Burette, tendo traduzido, como pôde, em notas de nossa música alguns trechos de música grega, teve a ingenuidade de fazer executá-los na Academia de Letras e os acadêmicos tiveram a paciência de ouvi-los. Admiro-me dessa experiência num país cuja música é indecifrável para qualquer outra nação. Mandai músicos estrangeiros de vossa escolha executar um monólogo de ópera francesa e vos desafio a reconhecê-lo. Não obstante, são esses mesmos franceses que pretendiam julgar a melodia de uma ode de Píndaro posta em música há dois mil anos!

Li que, outrora, na América, os índios, vendo os efeitos surpreendentes das armas de fogo, recolheram do chão as balas de mosquetão e depois, lançando-as com a mão ao mesmo tempo que produziam forte ruído com a boca, surpreendiam-se por não matarem ninguém. Assemelham-se a esses índios os

[64] *Geogr.*, Liv. I. (N. do A.)

[65] "*Archytas atque Aristoxenes etiam subjectam grammaticen musicae putaverunt, et eosdem utrusque rei praeceptores fuisse... Tum Eupolis, apud quem Prodamus et musicen et litteras docet. Et Maricas, qui est Hyperbolus, nihil se ex musicis scire nisi litteras confitetur.*" (Quintil., Lib. I, cap. X.)* (N. do A.)

* "Além disso, Arquitas e Aristóxeno julgavam que a gramática estivesse subordinada à música e que eles próprios eram preceptores de uma e de outra dessas artes... Por outro lado, há Êupolis, em casa de quem Pródamus ensinava não só a música mas também as primeiras letras. E também Maricas, que é Hipérbolo, admite que o que sabe de música nada mais é que gramática." (Quintiliano, L. I, c. X.) (N. de L. G. M.)

[66] Sem dúvida, em certa medida se deverá descontar o exagero grego, mas será também conceder demais ao preconceito moderno levar essas reduções a ponto de fazerem desaparecer todas as diferenças. "Quando a música dos gregos do tempo de Anfião e de Orfeu", diz o Padre Terrasson, "estava no ponto em que hoje se encontra nas cidades mais distantes da capital, é que suspendia o curso dos rios, atraía os carvalhos e fazia os rochedos se moverem. Atualmente, quando alcançou tão alto ponto de perfeição, gosta-se muito dela, penetra-se mesmo em suas belezas, mas ela deixa tudo em seu lugar. A mesma coisa aconteceu com os versos de Homero, poeta nascido nos tempos em que ainda se ressentiam da infância do espírito humano, em comparação com aqueles que os seguiram. Extasiaram-se com seus versos; hoje contentam-se em saborear e apreciar os dos bons poetas." Não se pode negar possuir o Padre Terrasson alguma filosofia, mas não é certamente nesse trecho que o demonstrou. (N. do A.)

nossos oradores, músicos e sábios. O prodígio não está em que não consigamos o que faziam os gregos com sua música, mas estaria, sim, em produzir, com instrumentos tão diversos, os mesmos efeitos.

Capítulo XIII

Da melodia

Ninguém duvida que o homem seja modificado pelos seus sentidos, mas, por não podermos distinguir tais modificações, confundimos-lhes as causas. Reconhecemos um domínio excessivo, mas também insuficiente das sensações, não percebendo que freqüentemente não só nos afetam como sensações mas ainda como sinais e imagens, e que seus efeitos morais também possuem causas morais. Tal como os sentimentos despertados em nós pela pintura não vêm das cores, o império que a música possui sobre nossa alma não é obra dos sons[67]. Belas cores bem graduadas agradam à vista, mas tal prazer é uma sensação pura. São o desejo e a imitação que conferem vida e alma a essas cores, são as paixões por elas reveladas que comovem as nossas, são os objetos por elas representados que nos afetam. O interesse e o sentimento não dependem das cores. Os traços de um quadro tocante também tocam numa estampa. Tirai os traços de um quadro e as cores nada serão.

A melodia constitui exatamente, na música, o que o desenho representa na pintura — assinala traços e figuras, nos quais os acordes e os sons não passam de cores. Mas, dir-me-ão, a melodia não passa de uma sucessão de sons. Sem dúvida, mas o desenho também nada mais é do que um arranjo de cores. Um orador serve-se da tinta para escrever suas obras, porém isso significará ser a tinta um licor de forte eloqüência?

Suponde um país em que não se tenha qualquer idéia do desenho, mas no qual muita gente, que passasse os dias combinando, misturando e matizando as cores, se considerasse em primeira plana na pintura. Essas pessoas julgariam a nossa pintura exatamente como fazemos com a música dos gregos. Quando lhes falassem da emoção despertada em nós por belos quadros e de como é admirável comover-se com um assunto patético, seus sábios imediatamente aprofundar-se-iam na matéria, compariam suas cores com as nossas, examinariam se nosso verde é mais suave ou o vermelho mais brilhante, procurariam quais os acordes de cor que podem despertar o pranto, quais os que podem encolerizar. Os Burette de tal país reuniriam em trapos velhos alguns fragmentos desfigurados de nossos quadros e depois perguntariam, surpreendidos, o que existe de tão maravilhoso nesse colorido.

Se, em qualquer nação vizinha, se começasse a formar um traço qualquer, um certo esboço, uma figura

[67] Todo o capítulo se desenvolverá em torno desse paralelo entre a música e a pintura que, aliás, não possui grande consistência do ponto de vista psicológico e estético, além de pagar pesado tributo ao mau princípio de aquilatar a obra de arte apenas pelo elemento comunicativo, como era de hábito no século XVIII. Não obstante, sem que se possa explicar por que, Rousseau, levando o seu raciocínio às últimas conseqüências, acaba por profetizar o aparecimento de uma pintura não figurativa — tal qual só se viria a conhecer no século XX. (N. de L. G. M.)

ainda imperfeita, tudo isso passaria por garatujas, por uma pintura caprichosa e barroca, e se apegariam, para preservar o gosto, a esse belo simples que, na verdade, nada exprime, mas que faz esplender matizes bonitos, grandes planos bem coloridos e vastas gradações de tons sem qualquer linha.

Finalmente, devido ao progresso, chegar-se-ia talvez à experiência do prisma. Logo algum artista célebre nela basearia um esplêndido sistema. "Senhores", diria aos demais, "para filosofar impõe-se recorrer às causas físicas. Aí estão a decomposição da luz, todas as cores primitivas, suas relações, proporções e os verdadeiros princípios do prazer que a pintura desperta em vós. Palavras misteriosas, como desenho, representação, figura, são mera charlatanice dos pintores franceses que, por suas imitações, esperam despertar não sei que movimentos na alma, quando se sabe que nela só existem as sensações. Já vos disseram maravilhas sobre seus quadros; vede, porém, minhas cores.

"Os pintores franceses", continuaria, "observaram talvez o arco-íris e colheram da natureza certo gosto das gradações e algum instinto do colorido. Eu, de minha parte, mostrei-vos os grandes e verdadeiros princípios da arte. Que digo? Da arte? Não! De todas as artes, senhores, de todas as ciências. Somente a análise das cores, o cálculo das refrações do prisma podem dar-vos as relações exatas que estão na natureza e a regra de todas essas relações. Ora, tudo no universo não é senão relação. Sabe-se tudo, pois, quando se sabe pintar: sabe-se tudo quando se sabe juntar as cores."

Que diríamos de um pintor tão desprovido de sentimentos e de gosto para assim raciocinar, limitando estupidamente ao aspecto físico de sua arte o prazer despertado em nós pela pintura? Que diríamos do músico que, cheio de preconceitos semelhantes, acreditasse ver unicamente na harmonia a fonte dos grandes efeitos da música? Mandaríamos o primeiro colorir painéis e condenaríamos o outro a compor óperas francesas.

Como, pois, a pintura não é a arte de combinar algumas cores de um modo agradável à vista, também a música não é a arte de combinar os sons de uma maneira que agrade ao ouvido. Se só fossem isso, tanto uma quanto outra fariam entre as ciências naturais e não entre as belas-artes. Somente a imitação as eleva até esse grau. Ora, que faz da pintura uma arte de imitação? — o desenho. E da música? — a melodia.

Capítulo XIV

Da harmonia

A beleza dos sons pertence à natureza; seu efeito é puramente físico e resulta do concurso de várias partículas de ar postas em movimento pelo corpo sonoro e por todas as suas alíquotas, talvez ao infinito, dando esse conjunto uma sensação agradável. Todos os homens do universo experimentarão prazer ouvindo belos sons, mas, se inflexões melodiosas que lhes sejam familiares não os animarem, esse prazer não será delicioso, nem se transformará em voluptuosidade. Os mais belos cantos ao nosso gosto sempre impressionarão medíocremente um ouvido não acostumado a eles. São

uma língua cujo dicionário se precisa conhecer.

A harmonia propriamente dita encontra-se em situação ainda menos favorável. Possuindo apenas belezas de convenção, jamais agrada a ouvidos que não se instruíram a esse respeito e só com reiterado hábito poder-se-á senti-la e saboreá-la. Os ouvidos rústicos só ouvem ruídos em nossas consonâncias. Quando se alteram as proporções naturais, não é de espantar que não exista mais o prazer natural.

Um som traz consigo todos os sons harmônicos concomitantes, naquelas relações de força e de intervalos que devem ter entre si para causar a mais perfeita harmonia desse mesmo som. Juntai-lhe uma terça ou uma quinta, ou qualquer outra consonância, e não a estareis juntando, mas sim redobrando-a, pois estareis conservando a relação intervalar, porém alterando a de força. Reforçando uma consonância e não as outras, rompeis a proporção. Desejando fazer melhor do que a natureza, fazeis pior. Vossos ouvidos e vosso gosto estragaram-se por uma arte mal compreendida. Naturalmente, só existe a harmonia do uníssono.

O Sr. Rameau pretende que os timbres altos de uma certa simplicidade sugerem naturalmente seus baixos e que um homem possuidor de bom ouvido, embora não exercitado, naturalmente entoará esse baixo. Eis um preconceito de músico, desmentido por toda e qualquer experiência. Não somente aquele que não tiver escutado nem o baixo nem a harmonia não poderia por si só encontrar essa harmonia ou esse baixo, como também desagradá-lo-iam caso os ouvisse, pois gostaria muito mais do simples uníssono.

Mesmo que se calculasse, durante milhares de anos, as relações dos sons e as leis da harmonia, como se poderia fazer um dia dessa arte uma arte de imitação? Onde está o princípio dessa pretensa imitação? De que é sinal a harmonia? E o que existe de comum entre os acordes e nossas paixões?

Fazendo-se a mesma pergunta quanto à melodia, a resposta virá por si mesma: já está de antemão no espírito dos leitores. A melodia, imitando as inflexões da voz, exprime as lamentações, os gritos de dor ou de alegria, as ameaças, os gemidos. Devem-se-lhe todos os sinais vocais das paixões. Imita as inflexões das línguas e os torneios ligados, em cada idioma, a certos impulsos da alma. Não só imita como fala, e sua linguagem, inarticulada mas viva, ardente e apaixonada, possui cem vezes mais energia do que a própria palavra. Disso provém a força das imitações musicais e nisso reside o império do canto sobre corações sensíveis. Em certos sistemas, a harmonia pode concorrer para tanto, ligando a sucessão de sons por algumas leis de modulação, tornando as entonações mais justas e levando ao ouvido um testemunho fidedigno dessa justeza, aproximando e fixando inflexões inapreciáveis a intervalos consonantes e ligados. Mas, oferecendo também embaraços à melodia, tira-lhe a energia e a expressão, apaga a acentuação apaixonada para substituí-la pelo intervalo harmônico: submete-nos unicamente a dois únicos modos de cantar, quando deveria haver tantos quantos são os tons oratórios; apaga e destrói multidões de sons ou de intervalos que não entram no seu sistema; em uma palavra, de tal modo separa o canto da palavra que essas duas linguagens se combatem, se contrariam, tiram uma da outra qualquer caráter de verdade e, num tema patético, não podem unir-se sem absurdo. Por isso, o povo sempre acha ridículo exprimir-se em canto as

paixões fortes e sérias, pois sabe que em nossas línguas essas paixões não têm inflexões musicais e que os homens do norte, como os cisnes, não morrem cantando.

A harmonia sozinha é, em si mesma, insuficiente para as expressões que parecem depender unicamente dela. A tempestade, o murmúrio das águas, os ventos, as borrascas, não são bem transmitidos por simples acordes. De qualquer modo que se faça, somente o ruído nada diz ao espírito, tendo os objetos de falar para se fazerem ouvir e sendo sempre necessário, em qualquer imitação, que uma espécie de discurso substitua a voz da natureza. Engana-se o músico que quer reproduzir o ruído pelo próprio ruído. Desconhece tanto a força quanto a fraqueza de sua arte, formando juízos sem gosto e sem discernimento.

Ensinai-lhe que precisa produzir o ruído pelo canto; que, se quisesse fazer as rãs coaxarem, seria preciso fazê-las cantar, pois não lhe basta imitar: impõe-se emocionar e agradar. Sem isso, sua imitação enfadonha nada será e, não despertando interesse em ninguém, não causa qualquer impressão.

Capítulo XV

De como nossas mais vivas sensações freqüentemente agem por meio de impressões morais

Enquanto se continuar considerando os sons unicamente pela excitação que despertam em nossos nervos, de modo algum se terá verdadeiros princípios da música, nem noção de seu poder sobre os corações. Os sons, na melodia, não agem em nós apenas como sons, mas como sinais de nossas afeições, de nossos sentimentos. Desse modo despertam em nós os movimentos que exprimem e cuja imagem neles reconhecemos. Até entre os animais se percebe qualquer coisa desse efeito moral[68]. O latido de um cão chama outro. Se meu gato me ouve imitar um miado, logo o vejo atento, inquieto e agitado, mas, percebendo ser eu quem estava imitando a voz de seu semelhante, acalma-se e fica em repouso. Por que essa diferença de impressão, uma vez que tal diferença não existe na excitação das fibras, pois o próprio gato enganou-se a princípio?

Se o maior dos impérios que sobre nós possuem as nossas sensações não advém de causas morais, por que então somos nós tão sensíveis a impressões que são nulas para os bárbaros? Por que as nossas músicas mais comovedoras não passam, ao ouvido de um caraíba, de um ruído qualquer? Seus nervos são de natureza diversa da dos nossos? Por que não são também eles atingidos? Ou por que essas mesmas comoções afetam tanto a uns e tão pouco a outros?

Cita-se, como prova do poder físico dos sons, a cura das picadas de tarân-

[68] Embora não disponha das distinções mais bem marcadas de que hoje nos servimos, Rousseau deseja sublinhar a distância que vai da pura sensação fisiopsicológica ao sentimento de claro conteúdo ético. Efetivamente, se o sentimento, em si, pode decorrer de uma sensação, não adquirirá sentido moral sem o segundo e essencial elemento, que é a relação com o semelhante. O exemplo oferecido, malgrado o caráter bastante precário da psicologia animal, que então não passava de primário empirismo, é formulado, contudo, de maneira cautelosa e destina-se apenas a sublinhar o correspondente caso humano. (N. de L. G. M.)

tula[68]. Tal exemplo prova justamente o contrário. As pessoas picadas por esse inseto, para se curar, não precisam nem de sons absolutos nem mesmo de árias, mas sim de árias cuja melodia lhes seja conhecida e cujas frases compreendam. Os italianos necessitam de árias italianas; os turcos, de árias turcas. Cada um só é afetado pelos acentos que lhe são familiares, seus nervos só se prestam a isso quando seu espírito os dispõe para tal — impõe-se que compreendam a língua que lhes falam, para que o que lhes dizem os ponha em movimento. Contam que as cantatas de Bernier curaram a febre de um músico francês. Elas dariam febre a um músico de qualquer outra nação.

Nos outros sentidos, até no mais grosseiro de todos, podem se observar as mesmas diferenças. Que mudança de impressão se produz quando um homem, tendo posta a mão e fixado o olho no mesmo objeto, acredita-o sucessivamente animado e inanimado, ainda que os sentidos sejam atingidos do mesmo modo? O arredondado, a brancura, a firmeza, o doce calor, a resistência elástica, o arfar repetido, não lhe oferecem mais do que uma impressão agradável, porém insípida, se não acreditar sentir um coração cheio de vida a palpitar por sob tudo isso.

Só conheço um sentido em cujas sensações não se mistura nada de moral — é o paladar. Também a gulodice só é vício dominante naqueles que nada sentem.

Quem desejar filosofar sobre a força das sensações, comece, pois, por afastar, das impressões puramente sensuais, as impressões intelectuais e morais que recebemos por via dos sentidos, mas das quais estes só são causas ocasionais; evite o erro de conferir aos objetos sensíveis um poder que não possuem ou derivados das afeições da alma que nos sugerem. As cores e os sons têm grande poder como representações e sinais, porém pequeno como simples objetos dos sentidos. Conjuntos de sons e de acordes talvez me distraiam por um momento, mas, para encantar-me e comover-me, esses conjuntos precisam oferecer-me algo que não seja nem acorde nem som e que, apesar de mim mesmo, me emocione. Até os cantos, quando só são agradáveis e nada dizem, também cansam, pois não é tanto o ouvido que leva o prazer ao coração quanto este que o conduz até ao ouvido. Creio que se desenvolvêssemos melhor estas idéias, poupar-se-iam muitos raciocínios tolos sobre a música antiga. Mas, neste século em que se esforçam por materializar todas as operações da alma e destituir os sentimentos de qualquer moralidade, muito me enganarei se a nova filosofia não se tornar tão funesta ao bom gosto quanto à virtude.

[68] A medicina popular recomendava, para curar os efeitos da picada venenosa da tarântula, que o paciente dançasse ao som de música, afirmando outros que o envenenado se sentia impelido a dançar. Daí a "tarantela" tiraria seu nome. (N. de L. G. M.)

Capítulo XVI

Falsa analogia entre as cores e os sons

Não há espécie de absurdo que as observações físicas não tenham propiciado nas considerações sobre as belas-artes. Na análise dos sons encon-

traram-se as mesmas relações que na da luz. Encareceu-se imediatamente essa analogia, sem se dar atenção à experiência e à razão. O espírito de sistema tudo confundiu e, como não se soubesse pintar para os ouvidos, resolveu-se cantar para os olhos. Vi aquele famoso cravo no qual se pretendia fazer música com cores. Tal fato resultava de um conhecimento assaz errôneo das operações da natureza e de não se reconhecer que o efeito das cores reside na sua permanência e o dos sons na sua sucessão [70].

Todas as riquezas do colorido expõem-se ao mesmo tempo na face da terra: ao primeiro golpe de vista, vê-se tudo. Mas, quanto mais se olha, mais se fica encantado, tem-se somente de admirar e contemplar continuamente.

Tal não acontece com o som. A natureza não o analisa e não o separa dos harmônicos: ao contrário, esconde-os sob a aparência do uníssono ou, se por vezes os separa no canto modulado do homem e no gorjeio de alguns pássaros, o faz sucessivamente, um após outro, inspirando cantos e não acordes, ditando a melodia e não a harmonia. As cores são o adorno dos seres inanimados, toda a matéria é colorida, mas os sons anunciam o movimento, e a voz, um ser sensível. Só os corpos animados cantam. Não é o flautista automático que toca a flauta, mas o mecânico que mediu o sopro e fez os dedos se moverem.

Assim, cada sentido possui seu próprio campo. O campo da música é o tempo; o da pintura, o espaço. Multiplicar os sons ouvidos ao mesmo tempo ou desenvolver as cores umas após outras será mudar-lhes a economia, colocar o olho no lugar do ouvido e vice-versa.

Dizeis: como cada cor se determina pelo ângulo de refração do raio que a dá, também cada som é determinado pelo número das vibrações do corpo sonoro, num dado tempo. Ora, sendo as mesmas as relações desses ângulos e desses números, é evidente a analogia. Pode ser, mas tal analogia é racional e não sensível: o problema é outro. Em primeiro lugar, o ângulo de refração é sensível e mensurável, e o número de refrações não o é. Os corpos sonoros, submetidos à ação do ar, incessantemente mudam de dimensões e de sons. As cores são duradouras, os sons acabam e nunca se pode ter a certeza de que aqueles que renascem sejam os mesmos que se extinguiram. Ademais, cada cor é absoluta, independente, enquanto para nós cada som só é relativo e só pode ser distinguido por comparação. Um som não possui em si mesmo qualquer caráter absoluto que contribua para o seu reconhecimento. É grave ou agudo, forte ou suave em relação a um outro; em si mesmo não é nada disso. No sistema harmônico, um som qualquer naturalmente também nada é; não é tônico, dominante, harmônico ou fundamental, porque todas essas propriedades não passam de relações e, podendo o sistema inteiro variar do grave ao agudo, cada som muda de ordem e de lugar dentro do sistema, na medida em que este muda de grau. As propriedades dos corpos, no entanto, não consistem em relações. O amarelo é amarelo independentemente do vermelho ou do azul, sendo em todos os lugares sensível e reconhecível, e, uma vez fixado o ângulo de refração que o determinou, pode-se ter a certeza de sempre obter o mesmo amarelo em todos os tempos.

[70] Neste capítulo se reduz o paralelo do capítulo XII à simples questão da comunicabilidade da emoção estética e de seus conteúdos éticos, pois à diferença da natureza física entre o som e a cor e, correspondentemente, a especificidade das sensações por um e por outra provocadas serão indicadas com vigor e precisão. (N. de L. G. M.)

As cores não estão nos corpos coloridos, mas na luz; para que se veja um objeto é preciso que esteja iluminado. Os sons também têm necessidade de um motor e, para que existam, o corpo sonoro deve ser vibrado. Isso representa uma outra vantagem em favor da vista, pois a emanação perpétua dos astros é o instrumento natural que age sobre ela, enquanto a natureza, por si mesma, poucos sons engendra e, a menos que se admita a harmonia das esferas celestes, seres vivos precisam produzi-la.

Por aí se vê estar a pintura mais próxima da natureza, e a música, da arte humana. Percebe-se também que uma interessa mais do que a outra, justamente porque aproxima mais o homem do homem e sempre nos dá alguma idéia de nossos semelhantes. A pintura freqüentemente é morta e inanimada; pode transportar-vos ao fundo de um deserto. Desde, porém, que os sinais vocais atinjam vosso ouvido, anunciam um ser semelhante a vós. São, por assim dizer, os órgãos da alma e, embora também possam representar a solidão, dizem que não estais só. Os pássaros trinam, somente o homem canta. E não se pode ouvir canto ou sinfonia sem se dizer imediatamente: "Um outro ser sensível está aqui".

Uma das maiores vantagens do músico consiste em poder pintar as coisas que não se poderiam ouvir, enquanto o pintor não pode representar aquelas que não se podem ver, e o maior prodígio de uma arte, que só age pelo movimento, consiste em poder formar até a imagem do repouso. O sono, a calma da noite, a solidão e o próprio silêncio entram nos quadros da música. Sabe-se que o ruído pode produzir o efeito do silêncio, e este, o efeito daquele, como quando adormecemos em meio a uma leitura igual e monótona e acordamos no momento em que cessa. A música, porém, age mais intimamente sobre nós, excitando, por intermédio de um sentido, sensações semelhantes àquela que se pode excitar por um outro e, como a relação só pode tornar-se sensível quando há impressão forte, a pintura, destituída dessa força, não pode dar à música as imitações que a música dela extrai. A natureza toda pode estar adormecida, mas aquele que a contempla não dorme, consistindo a arte do músico em substituir a imagem insensível do objeto pela dos movimentos que sua presença excita no coração do contemplador. Não somente agitará o mar, animará as chamas de um incêndio, fará os rios correrem, cair a chuva e aumentarem as torrentes, como também pintará o horror de um deserto tremendo, engrecerá as paredes de uma prisão subterrânea, acalmará a tempestade, tornará o ar tranqüilo e sereno, e, da orquestra, lançará uma nova frescura nos bosques. Não representará diretamente tais coisas, mas excitará na alma os mesmos sentimentos que se experimenta vendo-as.

Capítulo XVII

Erro dos músicos, prejudicial à sua arte

Vede como tudo sempre nos leva aos efeitos morais de que vos falei e como os músicos, que só consideram o poder dos sons segundo a ação do ar e o vibrar das fibras nervosas, estão longe de saber em que consiste a força

dessa arte. Quanto mais a aproximam das impressões puramente físicas, tanto mais se distanciam de sua origem, e mais lhe diminuem, também, a primitiva energia. Abandonando o acento oral e atendendo unicamente às instituições harmônicas, a música se torna mais ruidosa ao ouvido e menos agradável ao coração. Deixou já de falar e logo não cantará mais: então, com todos os seus acordes e toda a sua harmonia, não terá mais efeito algum sobre nós.

Capítulo XVIII

De como o sistema musical dos gregos não possuía relação alguma com o nosso

Como se deram tais mudanças? por uma mudança natural do caráter das línguas. Sabe-se que nossa harmonia é uma invenção gótica. Zombam de nós aqueles que pretendem encontrar o sistema dos gregos no nosso. Aquele sistema só era harmônico, segundo o sentido que damos à palavra, no respeitante à afinação dos instrumentos por consonâncias perfeitas. Todos os povos que possuem instrumentos de cordas são forçados a afiná-los por meio de consonâncias, mas aqueles que não os têm possuem nos seus cantos inflexões que consideramos desafinadas por não entrarem no nosso sistema e por não podermos grafá-las. Observou-se isso nos cantos dos selvagens da América e isso também deveria ter-se observado em diversos intervalos da música dos gregos, caso se tivesse estudado essa música com menos preconceitos oriundos da nossa.

Os gregos dividiam o seu diagrama em tetracordes, como dividimos o nosso teclado em oitavas, e as mesmas divisões em cada tetracorde para eles se repetiam exatamente como se repetem, para nós, em cada oitava, semelhança que não se poderia conservar na unidade do modo harmônico e que não se teria sequer imaginado. Como, porém, no falar se passa por intervalos menores do que quando se canta, foi natural que observassem a repetição dos tetracordes na sua melodia oral, como obedecemos à repetição das oitavas na nossa melodia harmônica.

Só reconheceram como consonância aquelas que denominamos consonâncias perfeitas, excluindo desse número as terças e as sextas. Por quê? Porque, ignorando o intervalo do tom menor ou pelo menos proscrevendo o da prática e não sendo as suas consonâncias temperadas, todas as suas terças maiores eram uma coma mais fortes, sendo em outro tanto mais fracas suas terças menores e, conseqüentemente, alterando-se reciprocamente suas sextas maiores e menores na mesma medida. Imagine-se, agora, que noções de harmonia se pode ter e que modos harmônicos se pode estabelecer excluindo do número de consonâncias as terças e as sextas. Se as próprias consonâncias, que admitiam, resultassem de um verdadeiro sentimento de harmonia, tê-las-iam pelo menos subentendidas por sob seus cantos, e a consonância tácita das marchas fundamentais emprestaria seu nome às marchas diatônicas que lhes sugerissem. Longe de possuírem menos consonâncias do que nós, tê-las-iam em maior número e, por exem-

plo, preocupados com o baixo *dó-sol*, chamariam consonância à segunda *dó-ré*.

Perguntar-se-á, contudo, por que duas marchas diatônicas. Por causa de um instinto que, numa língua acentuada e cantante, nos leva a escolher as inflexões mais cômodas, pois, entre as modificações demasiado fortes que se precisa dar à glote para entoar continuamente os grandes intervalos das consonâncias e a dificuldade de controlar a entonação nas relações demasiado compostas dos intervalos menores, o órgão escolheu um meio-termo e naturalmente caiu em intervalos menores do que as consonâncias e mais simples do que as comas. Tal não impediu que intervalos menores fossem empregados em gêneros mais patéticos.

Capítulo XIX

Como degenerou a música

À medida que a língua se aperfeiçoou, a melodia, impondo-se a si mesma novas regras, insensivelmente perdeu algo de sua antiga energia e substituiu o cálculo dos intervalos pela delicadeza das inflexões. Foi assim, por exemplo, que aos poucos se aboliu a prática do gênero enarmônico. Quando os teatros se apresentaram mais regularmente, só se cantou de modo prescrito e, à medida que se multiplicavam as regras da imitação, a língua imitativa se enfraquecia.

Tendo o estudo da filosofia e o progresso do raciocínio aperfeiçoado a gramática, excluíram também da língua aquele tom vivo e apaixonado que a princípio a tornara tão cantante. Desde os tempos de Menalípides e de Filóxeno, os sinfonistas, que a princípio eram mantidos por poetas e só executavam sob sua direção e, por assim dizer, sob seu ditado, tornaram-se independentes e dessa libertação é que a Música se lastima tão amargamente numa comédia de Ferécrates, em trecho citado por Plutarco. Assim, a melodia, começando a não permanecer tão intimamente ligada ao discurso, insensivelmente tomou uma existência à parte e a música se tornou mais independente das palavras. Cessaram, então, também, pouco a pouco, esses prodígios que produzira quando não passava de acento e de harmonia da poesia e que lhe dava, sobre as paixões, o império que, depois, a palavra deixou de possuir sobre a razão. E, desde que a Grécia se encheu de sofistas e de filósofos, não conheceu mais nem poetas, nem músicos célebres. Cultivando a arte de convencer, perdeu a de comover. O próprio Platão, enciumado de Homero e de Eurípides, difamou um e não pôde imitar o outro.

Logo a servidão juntou sua influência à da filosofia [71]. A Grécia sob grilhões perdeu aquele fogo, que só anima as almas livres, e não encontrou mais, para louvar seus tiranos, o tom com o qual cantara seus heróis. A mistura dos romanos enfraqueceu ainda mais o que restava de harmonia e de acento na linguagem. O latim, língua mais surda e menos musical, fez mal à

[71] Por sob as afirmações estéticas desse trecho, sente-se a repercussão do tema político: a desigualdade faz degenerar a cultura espiritual e tudo caminha para a franca tirania e o conseqüente aviltamento da criação artística. (N. de L. G. M.)

Música ao adotá-la. O canto empregado na capital pouco a pouco alterou o das províncias. Os teatros de Roma prejudicaram os de Atenas. Quando Nero ganhava prêmios, a Grécia deixara de merecê-los e a mesma melodia, dividida entre duas línguas, conveio menos a uma do que à outra.

Por fim, aconteceu a catástrofe[72] que destruiu os progressos do espírito humano sem afastar os vícios que eram obra sua. A Europa, inundada de bárbaros e subjugada por ignorantes, perdeu ao mesmo tempo suas ciências, suas artes e o instrumento universal tanto de umas quanto de outras, isto é, a língua harmoniosa e aperfeiçoada. Esses homens grosseiros, engendrados pelo norte, habituaram insensivelmente todos os ouvidos à rudeza de seus órgãos: sua voz, dura e destituída de acentuação, era ruidosa, sem ser sonora. O Imperador Juliano comparava o falar dos gauleses ao coaxar das rãs. Sendo todas as articulações tão ásperas quanto eram nasais e surdas suas vozes, não podiam senão comunicar a seu canto uma espécie de brilho, que consistia em reforçar o som das vogais para esconder a abundância e dureza das consoantes.

Esse canto ruidoso, juntando-se à inflexibilidade do órgão, obrigou esses recém-chegados e os povos subjugados que os imitaram a alongarem todos os sons para fazer-se compreendidos. A articulação penosa e os sons reforçados concorreram também para expulsar da melodia qualquer sentimento de medida e de ritmo. Como a passagem de um som a outro era sempre a mais difícil de pronunciar, não se podia fazer nada de melhor senão deter-se em cada um deles o mais que se podia, ampliá-lo e levá-lo a produzir o maior ruído possível. O canto logo passou a ser somente uma seqüência aborrecida e lenta de sons arrastados e gritados, sem doçura, cadência e graça, e, se alguns sábios afirmavam a necessidade de observar-se no canto latino as longas e as breves, é certo pelo menos que se cantaram os versos como se fossem prosa e não mais se cuidou de pés, de ritmo ou de qualquer outra espécie de canto medido.

Despojado de qualquer melodia e formado unicamente pela força e pela dureza dos sons, o canto sugeriu por si mesmo, finalmente, o meio de tornar-se ainda mais sonoro com o auxílio das consonâncias. Várias vozes, incessantemente arrastando em uníssono sons de uma dureza ilimitada, encontraram por acaso alguns acordes que, pelo reforço do ruído, passaram a lhes parecer agradáveis — assim se iniciou a prática do descanto e do contraponto.

Ignoro durante quantos séculos os músicos giraram em torno de questões inúteis suscitadas pelo efeito conhecido de um princípio ignorado. O leitor mais infatigável não suportaria, em Jean de Muris, o palavrório de oito ou dez grandes capítulos para saber se, no intervalo de oitava dividido em duas consonâncias, é a quinta ou a quarta que deverá ficar no grave e, quatrocentos anos depois, ainda encontramos em Bontempi não menos tediosas enumerações de todos os baixos que devem comportar a sexta em lugar da quinta. A harmonia, no entanto, tomou insensivelmente a direção que a análise lhe prescrevia, até que por fim a invenção do modo menor e das dissonâncias introduziu aquele elemento arbitrário de que está cheia e que somente o

[72] A Idade Média. O preconceito antimedievalista, embora comum no tempo, não deixa de ser curioso em Rousseau, dada sua condenação da decadência artística e moral da antiguidade (cf. *Discursos*). (N. de L. G. M.)

preconceito nos impede de perceber [73].

Esquecida a melodia e voltando-se inteiramente a atenção do músico para a harmonia, aos poucos tudo se dirigiu para esse novo objeto. Os gêneros, os modos, a escala, tudo, enfim, adquiriu novos aspectos e as sucessões harmônicas passaram a regular o movimento das partes. Tendo o movimento usurpado o nome da melodia, não se pôde com efeito desconhecer nessa nova melodia os traços da mãe e tornando-se assim de modo gradual, puramente harmônico nosso sistema musical, não é de admirar que o acento oral com isso tenha sofrido e a música perdido quase toda a sua energia.

Eis como o canto aos poucos se tornou uma arte inteiramente separada da palavra, da qual se origina, como as harmônicas dos sons determinaram o esquecimento das inflexões da voz e como, por fim, limitada ao efeito puramente físico do concurso de vibrações, viu-se a música privada dos efeitos morais, que produzira quando era duplamente a voz da natureza [74].

[73] Ligando toda harmonia a esse princípio muito simples, que é o da ressonância das cordas nas suas alíquotas, o Sr. Rameau funda o modo menor e a dissonância em sua pretensa experiência de uma corda sonora em movimento fazer vibrar outras cordas mais longas na sua décima segunda e na sua décima sétima maior, no grave. Essas cordas, de acordo com ele, vibram e estremecem em todo o seu comprimento, mas não ressoam. Aí está, parece-me, uma física muito estranha, pois é como se se dissesse que o sol alumia e que não se vê nada.

Essas cordas mais longas, não produzindo senão o som da mais aguda, por se dividirem, vibrarem e ressoarem em uníssono, confundem o som daquela corda com o seu e parecem não produzir nenhum som. O erro reside em ter-se acreditado vê-las vibrar em toda a sua extensão e em ter se observado mal os nós. Duas cordas sonoras, formando qualquer intervalo harmônico, podem fazer ouvir seu som fundamental no grave, mesmo sem uma terceira corda. Essa é a experiência conhecida e confirmada do Sr. Tartini. Mas uma corda sozinha não possui outro som fundamental a não ser o seu, não faz ressoar ou vibrar seus múltiplos, mas unicamente o seu uníssono e as alíquotas. Como o som não possui outra causa além das vibrações do corpo sonoro e como, onde a causa age livremente, o efeito sempre a segue, diz-se um absurdo quando se fala em separar as vibrações da ressonância. (N. do A.)

[74] Assim, o que se poderia tomar como mero problema musicológico particular — a importância relativa da harmonia e da melodia — acaba por integrar-se, lógica e coerentemente, numa concepção geral da evolução moral, qual seja, a integração social do homem sem destruição de sua natureza própria. A passagem adquire notável significação se nos lembrarmos de que, ao cabo de uma análise meramente formal, freqüentemente os críticos consideram assistemático o pensamento de Rousseau. (N. de L. G. M.)

Capítulo XX

Relação entre as línguas e o governo

Tais progressos não são nem fortuitos nem arbitrários; prendem-se às vicissitudes das coisas. As línguas se formam naturalmente baseadas nas necessidades dos homens, mudam e se alteram de acordo com as mudanças dessas mesmas necessidades. Nos tempos antigos, quando a persuasão constituía uma força pública, impunha-se a eloqüência. De que serviria hoje, quando a força pública substitui a persuasão? Não se tem necessidade nem de arte nem de figura para dizer: *assim o quero*. Qual é o discurso, pois, que ainda resta a fazer ao povo reunido? Sermões. E qual o interesse daqueles

que os fazem, em persuadir o povo, se não é o povo quem distribui mercês? As línguas populares tornaram-se, também para nós, tão perfeitamente inúteis quanto a eloqüência. As sociedades tomaram sua última forma: nela nada mais se muda senão com o canhão e com a moeda, e como nada se tem a dizer ao povo, a não ser: *dai dinheiro*, diz-se por meio de cartazes nas esquinas ou de soldados nas casas. Para tanto não se precisa reunir ninguém: pelo contrário, convém manter os súditos esparsos — tal a primeira máxima da política moderna[75].

Existem línguas favoráveis à liberdade, são as sonoras, prosódicas, harmoniosas, cujo discurso de bem longe se distingue. As nossas são feitas para o sussurro dos sofás. Nossos pregadores se atormentam, suam nos templos, sem que se saiba nada do que disseram. Depois de se esgotarem gritando durante uma hora, saem quase mortos do púlpito. Certamente não valia a pena cansarem-se tanto.

Entre os antigos, podia-se ser ouvido com facilidade na praça pública; falava-se durante um dia inteiro sem grande incômodo. Os generais arengavam suas tropas, eram ouvidos e de modo algum se esgotavam. Os historiadores modernos, que quiseram inserir arengas nas suas histórias, só despertaram zombaria. Suponha-se um homem arengando, em francês, o povo de Paris na Praça Vendôme; mesmo que grite com toda força, não se distinguirá uma única palavra. Heródoto lia sua história aos povos da Grécia reunidos ao ar livre e tudo ressoava com aplausos. Hoje o acadêmico que, num dia de assembléia pública, lê uma memória, é ouvido com dificuldade no fundo da sala. Os charlatães de feira abundam menos em França do que na Itália, não por serem menos ouvidos aqui, mas somente por serem menos compreendidos. O Sr. d'Alembert crê que se poderia dizer o recitativo francês à italiana; seria preciso, então, dizê-lo ao ouvido, senão nada se entenderia. Afirmo ser uma língua escravizada toda aquela com a qual não se consegue ser ouvido pelo povo reunido. É impossível que um povo permaneça livre e fale uma tal língua.

Terminarei estas reflexões superficiais, mas que podem suscitar outras mais profundas, com o trecho que mas sugeriu: [*Constituiria matéria para um exame acentuadamente filosófico observar nos fatos e demonstrar pelos exemplos como o caráter, os costumes e os interesses de um povo influenciam sua língua*[76]].

[75] Ou seja: posta a sociedade sob um governo tirânico, desaparece a liberdade — não só a liberdade política propriamente dita, senão as liberdades ligadas mais diretamente à pessoa humana que, pois, se aliena. (N. de L. G. M.)

[76] *Remarques sur la Grammaire Générale et Raisonnée*, por Duclos pág. 2. (N. do A.)

DISCURSO
SOBRE A ORIGEM E OS FUNDAMENTOS DA DESIGUALDADE ENTRE OS HOMENS

INTRODUÇÃO

de Paul Arbousse Bastide

Origens

Em 1753, a Academia de Dijon propôs, para prêmio do ano seguinte, a questão: Qual a origem da desigualdade entre os homens e será ela permitida pela lei natural? *Rousseau resolveu concorrer mais uma vez. Para se concentrar melhor, porém, deixou Paris e afastou-se do convívio dos demais, perto de uma floresta, em Saint Germain. As* Confissões *contam qual era então seu estado de espírito: "Metido o dia todo na floresta, procurava e aí encontrava a imagem dos primeiros tempos dos quais orgulhosamente traçava a história; não dava ouvidos às pequenas mentiras dos homens, minha alma elevava-se até a divindade". O escritor acabou a obra em Chambéry, redigindo uma dedicatória à República de Genebra, que traz a data de 12 de junho de 1754. A obra apareceu impressa sob o título de* Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens.

As fontes deste segundo discurso foram estudadas por Morel[1]*. São duas: de um lado, Rousseau sofreu a influência da filosofia enciclopédica, e, de outro, a das ciências naturais e históricas.*

1) Os filósofos, como Diderot e Condillac, os juristas, como Grócio e Pufendorf, tinham destruído a idéia tradicional de uma criação do estado social por Deus e difundiram as idéias de uma evolução natural do homem e das sociedades, de sua organização progressiva da barbárie para a civilização; desses filósofos e juristas, teóricos do direito natural, Rousseau toma, aliás, mais o seu método do que as idéias, em relação a um bom número das quais, pelo contrário, proclamará seu desacordo. O método consiste em reconstruir racionalmente a história humana em lugar de se basear exclusivamente nos dados da geografia, da erudição e da teologia; por aí pode se fazer um julgamento dessa história, justificando-a ou condenando-a. Em alguns pontos de pormenor, Rousseau chega até a adotar quase que a teoria completa de um de seus predecessores: a teoria das paixões é de Diderot. A origem de nossos conhecimentos, partindo dos sentidos, foi descrita por Condillac; o nascimento da idéia de propriedade fora analisado por Grócio e Pufendorf.

2) Diversamente dos filósofos e apesar de suas próprias declarações, Rousseau pede aos fatos a confirmação de seus raciocínios. Apóia seu sistema no es-

[1] Annales Jean-Jacques Rousseau, 1909. (N. de P.A. B.)

tudo do corpo humano, das raças e dos povos. Suas principais fontes, neste ponto, são: Buffon, na sua monumental História Natural, *da qual cita sobretudo o capítulo sobre* A Natureza do Homem; *P. Duterire, autor de uma* História Geral das Antilhas Habitadas pelos Franceses; *e a* História das Viagens, *publicação periódica, editada desde 1746. Foi daí que o filósofo extraiu o retrato, desde então legendário, do "bom selvagem". Convém lembrar Montaigne e, especialmente, o capítulo dos* Ensaios *sobre* Os Canibais[2].

Análise sistemática do discurso

Dedicatória:

A dedicatória é dirigida à República de Genebra. Rousseau nela descreve o Estado ideal, na forma por que decorre das teses enunciadas no segundo discurso e atribui a origem dessas teses e seu valor ao fato de, na sua mais tenra infância, ter sido formado de acordo com os costumes e as leis da República de Genebra.

A) *O escritor apresenta as razões pelas quais escolheu a República de Genebra para dedicar-lhe a obra. Felicita-se por ter nascido em Genebra, o Estado mais perfeito possível existente na terra. Se não tivesse a felicidade de lá nascer, as seguintes razões o fariam reconhecer em Genebra o Estado mais perfeito:*

a) Razões morais:

1) Lá a virtude individual é idêntica à virtude social.
2) Existe uma unidade profunda entre os governantes e os governados.
3) O homem é livre.
4) A autoridade da lei não reconhece exceção para nenhum privilegiado.
5) A ancianidade da lei é a fiadora de sua adaptação ao povo que, de sua parte, está muito bem adaptado a ela.

b) Razões políticas:

1) Genebra não possui ambições em relação a seus vizinhos. Seus vizinhos também não possuem nenhuma em relação a ela.

2) O direito de legislação é comum a todos os cidadãos, mas reserva-se aos magistrados o direito de propor leis. Com isso evitam-se dois erros: o de Roma, que excluía os magistrados do poder legislativo, e o de Atenas, que lhes conferia todo esse poder.

c) Razões "providenciais": *as amenidades da região e do clima; as riquezas do solo.*

B) *O autor dirige a cada categoria de genebrinos uma dedicatória especial:*

1) Aos cidadãos, não deseja fazer a sua felicidade, uma vez que ela já existe, mas sim conservá-la, obedecendo aos magistrados.

2) Aos magistrados dirige elogios devidos à felicidade que proporcionam a

[2] A esse respeito poder-se-á recorrer ao brilhante livro, copiosamente documentado, de Afonso Arinos de Mello Franco: *O Índio Brasileiro e a Revolução Francesa*, Ed. J. Olympio, Rio de Janeiro, 1937. (N. de P.A. B.)

seus administrados e à consideração com que tratam as classes sociais mais desfavorecidas, das quais fazia parte o pai de Rousseau.

3) Aos pastores da religião, que dão o exemplo do amor ao próximo e à pátria.

4) Às mulheres, guardiãs dos costumes e da paz.

Conclusão:

A República de Genebra oferece a imagem da verdadeira felicidade. A Rousseau basta contemplá-la para sentir-se feliz.

PREFÁCIO

A) *O autor expõe* a idéia geral *do* Discurso.

1) O conhecimento do homem é o mais importante de todos.

2) A dificuldade está em que se impõe distinguir o homem como deveria ser (estado de natureza original), do homem em que se transformou (evolução do tempo devida a mudanças exteriores e ao progresso natural do homem). Há, pois, uma bondade original da natureza humana: a evolução social corrompeu-a.

3) A aplicação dessa idéia geral ao problema particular da desigualdade: existe uma igualdade original inscrita no homem natural; causas físicas produziram pouco a pouco as várias desigualdades, que são artificiais.

B) *O autor* justifica o método *observado no* Discurso.

1) O método é o raciocínio; somente esse possui rigor lógico, mas suas conclusões são hipotéticas: "...conhecer bem um estado (o estado de natureza) que não existe mais, que, talvez, nunca existiu, que provavelmente jamais existirá, mas do qual se impõe, no entanto, possuir noções justas".

2) Esse primeiro método precisa ser completado por um segundo: o recurso à experiência. Dificuldades na aplicação desse segundo método: má vontade dos filósofos e dos chefes de Estado.

C) *O autor afirma acreditar que seu* Discurso *traz uma solução ao problema do direito natural.*

1) Os autores se contradizem entre si sobre essa questão e contradizem-se a si mesmos, dando uma definição abstrata e complicada da coisa que hipoteticamente é "natural".

2) Rousseau definiu o direito natural em função não do estado social, que é posterior ao estado de natureza, mas do homem natural original.

3) Encontrou no Discurso *os dois fundamentos do direito natural: o instinto de conservação, que prende o homem a si mesmo, e a piedade, que o prende a outrem.*

Conclusão:

1) A oposição entre os poderosos e os fracos só superficialmente explica a evolução das sociedades. Impõe-se procurar um fundamento natural primitivo.

2) Esse fundamento permite distinguir aquilo que na sociedade foi desejado pela natureza, isto é, por Deus, do que foi produzido pelo homem.

DISCURSO

Nas páginas preliminares, o autor formula com precisão o problema de que irá tratar. Distingue duas espécies de desigualdade: a desigualdade natural ou física, e a desigualdade moral e política. Não se trata de procurar a primeira origem ou as relações entre as duas, mas de estudar como se deu a passagem da primeira à segunda. A própria formulação do problema leva Rousseau a tomar posição em relação a questões de método: é necessário alcançar novamente o estado de natureza pelo raciocínio; impõe-se evitar o erro dos filósofos que atribuem aos selvagens sentimentos dos civilizados; tem-se de separar os fatos, pois a história é contrária à natureza; tem-se de respeitar o ensino da religião, que revela ter sido procurada imediatamente por Deus a passagem ao estado social. O problema que subsiste para a filosofia é o seguinte: "Que poderia ter acontecido ao gênero humano se fora abandonado a si mesmo".

PRIMEIRA PARTE

Análise do estado de natureza a fim de determinar se nele reina a desigualdade. Para tanto, o autor rejeita duas espécies de dados: os conhecimentos sobrenaturais e a evolução biológica do homem. Supõe que o homem, no estado de natureza, se encontra constituído anatomicamente como hoje.

A) Descrição do homem no estado de natureza.

I) O homem físico

1) *Suas qualidades. Tem organização fisiológica perfeita. Suas necessidades são facilmente satisfeitas. É capaz de adquirir todos os instintos dos animais. Possui temperamento robusto, reforçado pela seleção natural, que elimina os fracos. Ignora o uso das máquinas, seu corpo é seu único instrumento. É audacioso e não tímido, pois tem consciência de sua força. Faz se temer pelos animais.*

2) *Suas enfermidades naturais. Não se deve exagerá-las. A criança é melhor protegida por suas mães do que os filhotes de outros animais. O velho, por ter menos força, sofre menos necessidades. As doenças, enfim, são raras. Na verdade, são produzidas pela vida social. Quem leva um tipo de vida simples, não fica doente. A natureza fez-nos para sermos sadios e é remédio melhor do que os dos médicos. "O homem que medita é um animal depravado."*

3) *Verificação desta última tese:*

Os animais, uma vez domesticados, degeneram. Os selvagens, de acordo com os relatos de viajantes, possuem a vista, o ouvido e o olfato mais desenvolvidos do que nós. Todo ser vivo é, pois, pela sua natureza, fisicamente forte.

II) O homem psicológico

1) *O homem possui, em comum com os animais, os sentidos de onde provêm as idéias; por meio deles, percebe e sente.*

2) *O que o distingue do animal é, em primeiro lugar, a liberdade; por ela, o homem quer e não quer; deseja e teme. Depois, a faculdade de aperfeiçoar-se e*

também de retrogradar; é a causa das infelicidades dos homens, que não soube-ram permanecer na felicidade do estado natural.

3) *As faculdades intelectuais superiores nascem das faculdades inferiores.*

a) *A razão é posta em ação pelas paixões que, por sua vez, são suscitadas pelas necessidades. As paixões elementares reduzem-se a três desejos e um temor: o desejo de nutrição, o de reprodução e o de repouso; o temor da dor. O homem, ignorante do que seria a morte, não poderia temê-la.*

b) *Essa opinião pode ser comprovada, de um lado, pela história do pro-gresso intelectual, que está condicionado pelas paixões e pelas necessidades, incessantemente aumentadas, do homem social; de outro lado, pela observação dos selvagens, que não possuem desejos ou imaginação, e vivem inteiramente no momento presente.*

c) *O progresso intelectual supõe trabalho, curiosidade, previdência — coi-sas próprias não do homem natural mas do homem social. O progresso intelec-tual supõe também duas condições que são as convenções sociais: a linguagem e a divisão de terras.*

4) *Rousseau trata do problema da origem das línguas na intenção de pro-var, de acordo com Condillac, que a língua supõe a sociedade e, portanto, não pôde nascer naturalmente. Rousseau, consciente da dificuldade do problema e da precariedade de todas as soluções, descreve os seguintes estágios na formação da língua:*

a) *O grito é a primeira linguagem natural.*

b) *As inflexões da voz servem, pouco a pouco, para designar os objetos.*

c) *Surge, por fim, a instituição dos sinais, simbolizando as articulações da voz. Limitada, a princípio, por palavras-frases, decompõe-se em infinitos e em nomes próprios, depois estende-se aos adjetivos, que são abstrações, e às idéias gerais. Compreende, então, as primeiras classificações lógicas e biológicas, como as de Aristóteles.*

5) *Conclusão: a sociabilidade não está inscrita na natureza humana origi-nal. O homem não tem necessidade de outrem. Não sofre nem a dor, nem a misé-ria, que o tornariam digno de piedade. O estado de natureza caracteriza-se pela suficiência do instinto, o estado de sociedade pela suficiência da razão.*

III) O homem moral

1) Amoralismo integral: *o homem não é então nem bom, nem mau, ignora tanto as virtudes quanto os vícios. O estado de natureza é mais vantajoso para ele e lhe proporciona mais felicidade do que o estado social.*

2) O primeiro princípio *da moral natural:* o instinto de conservação de si mesmo. *O erro de Hobbes, nesse ponto, consiste em ter acreditado que, para conservar-se a si mesmo, impunha-se lutar com os outros e matá-los ou torná-los escravos. Ora, a ausência da bondade não implica a maldade. O direito sobre as coisas de que tem necessidade não leva o homem natural a um domínio univer-sal. Pode-se muito bem zelar pela própria conservação sem prejudicar a de outrem. O erro de Hobbes deve-se a ter levado em consideração necessidades tar-dias para julgar o estado original do homem. Ora, o homem primitivo não pode-ria ser mau, uma vez que não sabia o que era bom e mau.*

3) O segundo princípio *da moral natural:* a piedade.

O homem é naturalmente indulgente; a piedade é um movimento da natureza, anterior a qualquer reflexão. A prova disso pode ser encontrada no instinto maternal, nos animais e, até, nos tiranos mais cruéis, que, naturalmente, sentiam piedade pelos males que não tinham causado.

O erro de Mandeville reside em ter pensado que a piedade é uma virtude social. Ora, a piedade é mais forte no estado de natureza, onde nos identificamos espontaneamente com os infelizes, do que no estado social, no qual nos dirigimos pela reflexão. A piedade espontânea do povo, e até da canalha, é superior à do filósofo. A primeira inspira a máxima natural: "Alcança o teu bem, causando o menor mal possível a outrem". A segunda produz a máxima razoável: "Faze a outrem o que queres que te façam". A vantagem do segundo princípio — a piedade — é que ele equilibra o primeiro — a conservação de si mesmo — e o compensa.

4) As paixões: *São mais violentas no estado de natureza. A paixão pela alimentação pode ser facilmente satisfeita e, quando isso se dá, extingue-se. A mesma coisa acontece com o amor. Tem-se de distinguir, no amor, o moral que é fictício, nascido da sociedade, inventado pelas mulheres, e o físico, que é natural: "Qualquer mulher lhe serve". Comprovam-no, de um lado, os costumes dos selvagens, a exemplo dos caraíbas, e, de outro, os animais: os combates entre os machos só existem onde as fêmeas são menos numerosas. Ora, existem mais mulheres do que homens.*

Conclusão: *Descrição recapitulativa do homem no estado de natureza.*

B) A existência e a importância da desigualdade num tal estado de natureza.

1) *A desigualdade é quase nula no estado de natureza. Em nenhuma de suas formas possui grande realidade ou influência.*

2) *A maioria das desigualdades resulta, com efeito, do hábito e da educação e, conseqüentemente, da sociedade que exercita ou não as forças do corpo e as do espírito.*

3) *As desigualdades naturais, de início fracas e insignificantes, são multiplicadas pela sociedade que, de um lado, aumenta os desejos e, de outro, favorece a cultura. Desse modo, só se notou a beleza depois de inventada pelo amor mental, e também a servidão e a dominação decorrentes da força e da riqueza só vieram a existir quando os homens convieram entre si quanto à sua dependência mútua.*

C) Transição para a segunda parte:

Falta, ainda, mostrar que a perfectibilidade e as virtudes sociais se desenvolveram, que o homem se tornou sociável e mau. Uma tal mudança poderia não se processar e permanecer o homem imutável no estado de natureza. É, também, difícil e conjetural descrever como se originou o desenvolvimento. Escapam-nos as causas mínimas que tiveram essas conseqüências consideráveis; elas constituem uma série de acasos.

SEGUNDA PARTE

Rousseau descreve os cinco estágios pelos quais passou a humanidade no seu desenvolvimento, caracterizando se cada qual por um novo crescimento da desigualdade. Entre eles, o estágio decisivo foi o da propriedade: dela vem todo o mal, mas só foi inventada tardiamente e depois de longa evolução que a tornou necessária.

A) O estado de natureza e os primeiros progressos.

1) *Resumo da vida que levavam os homens no estado de natureza: vida puramente animal, limitada às sensações puras "e com muita dificuldade aproveitando-se dos dons que lhes oferecia a natureza". Os acontecimentos principais dessa vida eram a alimentação e a sexualidade, mas não implicavam quaisquer relações contínuas dos humanos entre si.*

2) *Os primeiros progressos nasceram das dificuldades que se apresentam no meio natural, particularmente por causa dos animais. Consistiram em exercícios do corpo, na descoberta de armas naturais e nas primeiras disputas entre os homens para proverem a subsistência.*

3) *Os primeiros progressos reforçam-se com a multiplicação rápida dos seres humanos, que se espalham pelas mais diversas regiões do globo. A adaptação às estações e às regiões leva à invenção da pesca, da caça, da vestimenta e do fogo. Essas invenções suscitam a percepção confusa de novas relações, a formação de uma consciência orgulhosa da superioridade humana sobre os animais e, finalmente, a descoberta, feita por cada um, de que os outros pensam e agem como ele, de que "o único móvel das ações humanas é o bem-estar".*

4) *Daí nascem os primeiros compromissos mútuos. O interesse comum, mais freqüente do que a concorrência, ensina o homem a contar com a assistência de seus semelhantes. Tais compromissos limitam-se ao presente, mas ligam-se às primeiras manifestações da língua universal dos gestos e dos gritos, que às vezes se completam por algumas articulações convencionais.*

B) A Idade do Ouro.

1) *Os primeiros progressos capacitaram os homens a conseguir outros mais rápidos. Entre eles, a habitação é o mais importante. Teve três conseqüências imediatas:*

a) *a constituição da família, que é a primeira forma de sociedade;*

b) *a constituição de uma primeira forma de propriedade, pois foi mais fácil ao homem construir uma choça para si do que desalojar uma família inteira da que ocupa;*

c) *o desenvolvimento psicológico do homem, com o aparecimento do amor conjugal e do amor paternal, e a diferenciação econômica dos sexos.*

2) *Os homens então utilizam seu tempo para procurar comodidades ignoradas por seus antepassados: o aperfeiçoamento da linguagem, a princípio entre os povos insulares, depois entre os continentais; a formação das primeiras nações, o nascimento das relações de vizinhança — de um lado, o amor sentimental, a noção de beleza, de ciúme; de outro, as reuniões comunitárias, os cantos e a dança.*

3) *Esse estado é a "verdadeira juventude do mundo"; fica a meio caminho entre a adolescência primitiva e a perversão atual. Já se vêem nele, porém, os germes dos males futuros: a estima e a consideração públicas surgem, então, criando as primeiras desigualdades e os primeiros deveres de civilidade: são fontes de contendas e de vingança. Introduz-se a moralidade: impõe-se a necessidade de policiar os costumes e de punir os contraventores. O homem já pode ser considerado cruel.*

C) O primeiro progresso da desigualdade: a propriedade.

A invenção da propriedade suscita, de um lado, a existência da primeira grande desigualdade, a que separa os ricos dos pobres e, de outro lado, a formação das primeiras sociedades civis, baseadas em leis.

1) A desigualdade entre ricos e pobres.

a) Causas: *o desenvolvimento da metalurgia e da agricultura. A arte de trabalhar o ferro foi a primeira a ser inventada, por ocasião de uma erupção vulcânica. Tornou-se, então, necessário um aumento da produção do trigo para alimentar os trabalhadores metalúrgicos e para ter-se alguma coisa a trocar com os objetos fabricados.*

b) Conseqüências: *a cultura das terras leva à sua divisão; sua posse contínua, por aquele que as trata, transforma-se no direito de propriedade. A desigualdade dos talentos naturais é multiplicada pelo rendimento do trabalho. Os mais corajosos ou mais atilados tornam-se os mais ricos. Desenvolvem-se as artes, as riquezas e as línguas.*

c) Quadro da humanidade nesse estado: *a igualdade desapareceu, o trabalho tornou-se necessário, o desenvolvimento das faculdades psíquicas leva à distinção entre o que é e o que parece ser; a sociedade impõe-nos parecermos coisa diferente do que somos. O homem torna-se escravo de suas necessidades e de seus semelhantes. A riqueza suscita a ambição, a concorrência, a rivalidade de interesses, a herança, a dominação universal.*

2) A formação da sociedade e das leis.

a) *Sendo a força insuficiente para conservar o que adquiriu, o rico, a fim de legitimar sua posse, imagina dar aos homens máximas e instituições além das naturais.*

Daí a formação de associações e de governantes; daí a perda da liberdade e do direito natural.

b) *Imediatamente as sociedades multiplicam-se e cobrem a terra. Mas, se o direito civil mantém a ordem no interior de uma sociedade, o direito natural subsiste nas relações das sociedades entre si. Daí as guerras nacionais.*

c) *Podem-se propor outras hipóteses para explicar a formação da sociedade. Essa é a mais natural. Isso porque a conquista não é viável sem convenções, a riqueza é a primeira forma da conquista e a convenção, que fundamenta a sociedade, é mais vantajosa para o rico do que para o pobre, que nada tem a perder.*

D) O segundo progresso da desigualdade: os magistrados.

Ao criar os magistrados, a sociedade produziu uma segunda grande desigualdade: a dos poderosos e a dos fracos.

1) *A insuficiência do primeiro pacto — pelo qual os indivíduos se constituem em sociedade — traz consigo a necessidade de um segundo pacto — pelo qual a sociedade dá a si mesma um Governo. Com efeito, a obra política não deve ser abandonada ao acaso, nem deixar oportunidade para fraquezas e revoltas. Há necessidade de magistrados para fazer observar as deliberações do povo, mas, inversamente, os chefes são feitos para defender a liberdade dos povos, não para avassalá-los.*

2) *Neste ponto, são múltiplos os erros dos teóricos políticos:*

a) *Uns falam de uma tendência natural do homem para a servidão, por confundirem o estado atual com o estado original.*

b) *Outros baseiam o poder político numa extensão do poder paterno, enquanto se deu justamente o contrário: a permanência da autoridade paterna e seu rigor provieram do regime social.*

c) *Não somente o Governo não pode deixar de basear-se numa convenção, como ainda essa convenção só é válida quando compromete as duas partes e respeita, no futuro, sua liberdade. O erro de Pufendorf reside em ter acreditado que se pode alienar tanto a liberdade quanto os bens. Ora, a liberdade é um dom da natureza e, se apesar de mim continuo senhor de mim mesmo, com muito mais razão não posso alienar a liberdade de meus descendentes.*

3) *Esse estágio não é, pois, o do poder arbitrário, mas o de um pacto entre o povo e seus chefes, sob leis fundamentais. Essas leis fundamentais foram reconhecidas pelos próprios chefes, como, por exemplo, Luís XIV. Quando se rompem as leis, efetiva-se imediatamente a volta à liberdade: nisso se fundamenta o direito de abdicar. Todavia, a razão mostra-se insuficiente para fundar a sociedade, é necessária a intervenção da vontade divina. A religião completa a sociabilidade: "Poupa ainda mais sangue do que o fanatismo faz derramar".*

4) *As várias formas de governo estão em função do grau de desigualdade. A desigualdade com lucro de um só leva à monarquia; com lucro de alguns, à aristocracia; com lucro do maior número, à democracia. As magistraturas são eletivas; a riqueza, o talento ou a idade favorecem-lhe o acesso, porém os abusos das competições suscitam, por reação, a constituição de poderes hereditários: os reis tornam-se deuses, os súditos escravos e, assim, dá-se a passagem ao estágio seguinte.*

E) O terceiro e último progresso da desigualdade: o despotismo.

A mudança do poder legítimo em poder arbitrário provoca o aparecimento da terceira grande forma de desigualdade: a do senhor e do escravo.

1) Essa mudança é necessária. *As distinções políticas acarretam distinções civis, que são reforçadas pelas paixões de cada um. Por exemplo, o usurpador é obrigado a dar uma parte do poder a seus cúmplices e, para fazer com que seus súditos se esqueçam da servidão, leva-os a guerras de dominação sobre outros povos.*

2) Há quatro espécies de desigualdade: *a das qualidades naturais, única natural; a do poderio; a da nobreza e de classe; e a da riqueza. Constituem a*

causa do progresso humano, tanto no que tem de bom quanto no que tem de mau, mas engendram mais males do que bens.

3) Retrato da humanidade no seu último estágio. *Rousseau, sem o dizer, descreve o quadro do Antigo Regime: opressão, impostos, guerras, duelos, frivolidade de costumes, luxo e esteticismo.*

4) *O despotismo* fecha o círculo *da evolução. Com efeito, reencontra todos os caracteres do estado de natureza: os homens, então, são iguais por não valerem nada: o direito do mais forte vence; a moralidade reduz-se a uma obediência cega; não existe mais virtude de costumes, nem noção do bem. Um tal estado legitima todas as revoluções.*

Conclusão geral:

A desigualdade não é legítima do ponto de vista natural.

1) *Segundo a reflexão ensina, houve uma alteração da alma e das paixões humanas, chegando à transformação da natureza; o homem natural desapareceu gradativamente e cedeu lugar a agrupamentos de homens artificiais e de paixões fictícias sem fundamento na natureza.*

2) *A observação confirma-o: o homem selvagem conhece o repouso e a liberdade: seu próprio testemunho basta lhe para ser feliz. Não possuem sentido, para ele, as palavras poderio e reputação. O homem policiado conhece o trabalho e a escravidão. Só é feliz pelo testemunho de outrem. Vive para as aparências: suas virtudes, no fundo, não passam de vícios disfarçados.*

Importância do discurso

1) *Diferentemente do primeiro discurso, o* Discurso sobre a Desigualdade *não foi premiado pela Academia de Dijon. Conferiu-se o prêmio a outro discurso, que foi impresso, de autoria do Padre Talbert, notável autor de sermões, de inúmeros elogios, de peças e de poesias, e freqüentemente laureado pelas academias de província. O Padre Talbert e suas obras há muito tempo caíram no mais completo esquecimento. Do mesmo modo, a Dedicatória à República de Genebra não produziu, naquela cidade, o efeito esperado por Rousseau, como o prova uma carta a Perdriau, datada de 28 de novembro de 1754. O autor, com efeito, descrevera muito mais a cidade de seus sonhos do que a realidade da vida política genebrina e até incorrera em certos erros no quadro dessa vida, que esboçara.*

2) *Mas, ao contrário do primeiro discurso, o segundo encontrou, não somente entre os literatos, mas no grande público, um êxito imediato e triunfal. Mornet, que passou em revista quinhentas bibliotecas particulares do século XVIII, nelas encontrou somente quinze vezes o primeiro discurso, enquanto o segundo aparece setenta e seis vezes, e a* Nova Heloísa, *cento e sessenta e cinco vezes. Em dois pontos especiais, a repercussão do* discurso *foi considerável: a) Rousseau instaurou, definitivamente, na literatura, o mito do selvagem livre, feliz, robusto e puro, a superioridade da vida simples na natureza em oposição à vida doentia das cidades civilizadas; b) voltou a dar forma à doutrina da igualdade, ao ideal de vida comunitária, que foi o dos espartanos e dos primeiros cristãos.*

3) *Enquanto o escritor quase renegou o primeiro discurso, o segundo marca um ponto decisivo na evolução de suas idéias, levando-o a colocar um problema muito mais geral, que somente o* Contrato Social *resolverá. Esta última obra começa do seguinte modo: "O homem nasceu livre e em todo lugar encontra-se a ferros. O que se crê senhor dos demais não é menos escravo do que eles. Como adveio tal mudança? Ignoro-o. Que pode legitimá-la? Creio poder resolver a pergunta". O* Discurso sobre a Desigualdade *estuda a questão de fato; suas conclusões são hipotéticas. O* Contrato Social *estudará a questão de direito, a única interessante e verdadeiramente rigorosa. Quaisquer que sejam, porém, as revisões que o* Contrato Social *traga ao pensamento de Rousseau, este, com o segundo discurso, livra-se da influência demasiado forte de Diderot e conquista sua autonomia. Diderot, e com ele os enciclopedistas, pensavam que a sociabilidade representa uma tendência da natureza humana: a sociedade é natural. É inútil o contrato social no sentido em que Rousseau o entenderá; só haverá necessidade do contrato para escolher o regime político de uma sociedade já constituída; finalmente, a sociedade tornou-se má e corrompeu o homem, mas o homem pode ainda salvar-se por meio de uma reforma individual, por uma volta à verdadeira natureza original, pela restauração do direito natural. Rousseau, pelo contrário, afirma aqui que o estado social é contra a natureza; que toda associação tem como origem uma convenção; que, antes do contrato instituindo um Governo, necessita-se de um contrato instituindo a sociedade; que nossa natureza, fundamentalmente boa, está irremediavelmente corrompida. A vontade individual perdeu sua retidão natural e não pode tomar a iniciativa de uma redenção que só poderá vir de uma luz superior: a vontade geral. É isso que o* Contrato Social *afirmará. O segundo discurso leva-nos, pois, ao seguinte ponto: o estado de natureza não poderia subsistir eterna e imutavelmente: impunha-se que as tendências ao aperfeiçoamento acabassem por desenvolver-se no homem natural, mas não era necessário que se desenvolvessem numa direção determinada. A via que a humanidade tomou resulta, na realidade, de fatos contingentes. Essas tendências desenvolveram-se ao acaso, ao sabor do arbítrio — daí adveio o mal —, mas poderiam e deveriam ter sido dirigidas durante seu desenvolvimento: desse modo, o bem teria sido conservado. Qual a direção que se deve impor às tendências naturais por ocasião da passagem para o estado social? Essa é a questão que resta a resolver depois do* Discurso sobre a Origem da Desigualdade.

DISCURSO SOBRE A SEGUINTE QUESTÃO, PROPOSTA PELA ACADEMIA DE DIJON: QUAL É A ORIGEM DA DESIGUALDADE ENTRE OS HOMENS, E É ELA AUTORIZADA PELA LEI NATURAL?

Non in depravatis, sed in his quae bene secundum naturam se habent, considerandum est quid sit naturale[1].

Aristóteles, *Política*, Livro I, cap. II.

[1] "Não é entre os povos depravados, mas entre os que bem se conformam à natureza, que se deve examinar o que é natural." Aristóteles, *Política*. Livro I, cap. II. (N. de P. A. B.)

Advertência sobre as Notas

Juntei algumas notas a este trabalho, de acordo com meu hábito preguiçoso de trabalhar em intervalos irregulares. Essas notas[2]*, por vezes, distanciam-se bastante do assunto e não servem, por isso, para serem lidas com o texto. Coloquei-as, pois, no fim do* Discurso, *no qual me esforcei por seguir, do melhor modo que pude, o caminho mais reto. Os que tiverem a coragem de recomeçar poderão distrair-se, na segunda vez, levantando a caça e tentando percorrer as notas. Não terá importância que os outros não as leiam.*

[2] Essas notas de Rousseau, seriadas por letras, encontram-se nas páginas 283-310. (N. do E.)

À República de Genebra

Magníficos, Honradíssimos e Soberanos Senhores

Convencido de que só ao cidadão virtuoso cabe prestar à sua pátria as honras que ela possa consentir, há trinta anos esforço-me por merecer oferecer-vos uma homenagem pública. Esta feliz ocasião substituindo em parte o que meus esforços não puderam fazer, acreditei ser-me permitido aqui levar em consideração mais o zelo que me anima do que o direito que deveria autorizar-me. Tendo a felicidade de haver nascido entre vós, como poderia meditar sobre a igualdade que a natureza estabeleceu entre os homens e sobre a desigualdade instituída por eles sem pensar na profunda sabedoria com a qual uma e outra, felizmente combinadas neste Estado, concorrem, da maneira mais próxima à lei natural e mais favorável à sociedade[3]*, para a manutenção da ordem pública e a felicidade dos particulares? Procurando as melhores máximas que o bom senso possa ditar acerca da constituição de um Governo, fiquei tão impressionado de vê-las todas em execução no vosso, que, mesmo sem ter nascido dentro de vossos muros, teria acreditado não poder isentar-me de oferecer esse quadro da sociedade humana*[4] *àquele, dentre todos os povos, que me parece possuir as suas maiores vantagens e melhor ter prevenido os seus abusos.*

Se tivera de escolher o lugar de meu nascimento, teria escolhido uma sociedade de tamanho limitado pela extensão das faculdades humanas[5]*, isto é, pela possibilidade de ser bem governada e na qual, bastando cada um a seus encargos, ninguém fosse obrigado a incumbir outros das funções de que fora encarregado; um Estado no qual todos os particulares se conhecessem entre si, onde as manobras obscuras do vício e a modéstia da virtude não pudessem furtar-se aos olhos e ao julgamento do público, e onde esse hábito agradável de ver-se e de conhecer-se transformasse o amor da pátria em*

[3] É uma aplicação imediata da citação de Aristóteles, colocada em epígrafe, e um anúncio da segunda frase do *Contrato Social*: "Esforçar-me-ei sempre nessa procura para unir aquilo que o direito permite ao que o interesse prescreve, a fim de que não fiquem separadas a justiça e a utilidade". (N. de P. A. R.)

[4] Em oposição ao homem no estado de natureza, antes de qualquer societade, e cujo retrato Rousseau fará. (N. de P. A. R.)

[5] Confrontar: 1.º) com a descrição da verdadeira ignorância que "consiste em limitar sua curiosidade à extensão das faculdades que se receberam" *(Carta ao Rei da Polônia)*; 2.º) com a condição necessária para qualquer democracia: "Um Estado muito pequeno, no qual seja fácil reunir o povo e onde cada cidadão possa, sem esforço, conhecer os demais". *(Contrato Social*, III, IV.) (N. de P. A. R.)

amor dos cidadãos, mais do que em amor da terra.

Teria desejado nascer num país no qual o soberano[6] *e o povo não pudessem alimentar senão um único e mesmo interesse, a fim de que todos os movimentos da máquina*[7] *tendessem somente para a felicidade comum. Não podendo tal coisa suceder, a menos que o povo e o soberano não sejam senão uma mesma pessoa, conclui-se que eu desejaria ter nascido sob um governo democrático, sabiamente equilibrado.*

Teria desejado viver e morrer livre, isto é, de tal modo submetido às leis[8] *que nem eu, nem ninguém, pudesse sacudir o honroso jugo, esse jugo salutar e suave que as cabeças mais orgulhosas tanto mais docilmente suportam, quanto mais afeitas são a não suportar qualquer outro.*

Teria, pois, desejado que ninguém no Estado[9] *pudesse considerar-se acima da lei, e que ninguém de fora pudesse impor-se-lhe, sendo o Estado obrigado a reconhecê-lo, pois, seja qual for a constituição de um Governo, se encontrarmos um único homem que não se submeta à lei, todos os outros estarão certamente à discrição dele* (a)[10] *e, se houver um chefe nacional e um outro estrangeiro, seja qual for a divisão de autoridade que possam efetuar, é impossível que um e outro consigam ser bem obedecidos, e o Estado bem governado.*

Não desejaria, de modo algum, morar numa república de instituição nova[11]*, ainda que tivesse leis boas, temendo que o Governo, constituído talvez de modo diferente daquele que devesse ser para o momento, não convivesse aos novos cidadãos, ou os cidadãos ao novo Governo, e ficasse o Estado sujeito a abalar-se e destruir-se quase desde o nascimento. Porque acontece com a liberdade o que se dá com esses alimentos sólidos e suculentos ou com esses vinhos generosos, apropriados para nutrir e fortificar os temperamentos robustos que têm o hábito deles, mas que abatem, arruínam e*

[6] Para Rousseau, o soberano não é, como se entende na linguagem corrente, uma pessoa, o rei, o imperador. É o povo, na medida em que faz as leis, o aspecto ativo do corpo político; o Estado é seu aspecto passivo, o povo enquanto observa as leis. (Cf. *Contrato Social*, I, VI.) (N. de P. A. B.) [No trecho em questão, Rousseau usa o termo em sentido propositadamente ambíguo — primeiro, opõe soberano a povo, para, depois, indicar como, a fim de satisfazer aos anseios de felicidade comum, se impõe identificar as duas entidades "numa mesma pessoa". É o princípio democrático, que, contudo, neste passo Rousseau apresenta com todas as cautelas, como o governo adequado a "uma sociedade de tamanho limitado", concretamente à República de Genebra. (N. de L. G. M.)]

[7] No vocabulário de Descartes, o corpo é uma máquina, pois todos os seus movimentos podem ser explicados mecanicamente. Rousseau esboça aqui a metáfora biológica que será desenvolvida no artigo *Economia Política*: a sociedade possui a mesma organização que um corpo vivo. (N. de P. A. B.)

[8] É a definição da liberdade civil, diferente da liberdade natural. A liberdade civil é a transposição dessa última ao estado social. (Cf. *Contrato Social*, I, VIII.) (N. de P. A. B.)

[9] Notar a progressão das idéias: o segundo parágrafo do texto falava *do lugar* de nascimento; o terceiro, *da região*; alcançamos, agora, um corpo social inteiramente organizado — *o Estado*. (N. de P. A. B.)

[10] Rousseau visa a teoria de Hobbes. Segundo Hobbes, o Estado pode ter como origem uma convenção, um contrato, pelo qual cada cidadão renuncia a todos os seus direitos, menos a um: o chefe conserva, pois, todos os seus direitos naturais e, por isso, exerce um poder absoluto sobre todos os cidadãos. No artigo *Economia Política*, Rousseau mostrará pormenorizadamente por que se impõe substituir a submissão de todos a um só, pela submissão de todos, também compreendendo os chefes, ao governo e à lei. (N. de P. A. B.)

[11] *Uma república de instituição nova*. Com efeito, para Rousseau não existe sociedade natural. Todas elas são instituídas por uma convenção. (N. de P. A. B.)

atordoam os fracos e delicados, que absolutamente não lhes são afeitos. Os povos, uma vez acostumados a possuírem senhores, não conseguem viver sem eles. Se tentam sacudir o jugo, distanciam-se a tal ponto da liberdade que, tomando por ela uma licença desenfreada que lhe é oposta, as suas revoluções quase sempre os entregam a sedutores que só fazem agravar suas cadeias. O próprio povo romano, esse modelo de todos os povos livres, não foi capaz de governar-se ao sair da opressão dos Tarqüínios. Aviltados pela escravatura e pelos trabalhos ignominiosos que eles lhes impuseram, a princípio não foi senão a uma populaça estúpida que se precisou dirigir e governar com a maior sabedoria a fim de que, acostumando-se pouco a pouco a respirar o ar salutar da liberdade, essas almas abatidas, ou antes, embrutecidas pela tirania, adquirissem paulatinamente a severidade de costumes e a altivez da coragem, que por fim o tornariam o mais respeitável de todos os povos. Eu teria, pois, procurado para minha pátria uma república feliz e tranqüila, cuja ancianidade de certo modo se perdesse na noite dos tempos, que só tivesse experimentado os golpes necessários para suscitar e fortalecer em seus habitantes a coragem e o amor pela pátria, e na qual os cidadãos, habituados de há muito a uma independência sábia, fossem não somente livres mas dignos de sê-lo.

Desejaria ter escolhido para mim uma pátria despida, por feliz impotência, do feroz amor das conquistas, e garantida, por situação ainda mais feliz, do temor de tornar-se suscetível da conquista por um outro Estado; uma cidade livre, colocada entre numerosos povos, nenhum dos quais com interesse de invadi-la e cada um dos quais com interesse de impedir os demais de invadi-la; em uma palavra, uma república que de modo algum tentasse a ambição de seus vizinhos e que com justiça pudesse contar, na necessidade, com socorro. Concluí-se que, numa posição tão feliz, ela nada teria a temer a não ser de si mesma e que, se esses cidadãos fossem adestrados nas armas, antes seria para manter entre eles o ardor guerreiro e a altivez da coragem, que assentam tão bem à liberdade e alimentam o seu gosto, do que pela necessidade de atender à própria defesa.

Teria procurado um país no qual o direito de legislação fosse comum a todos os cidadãos[12]*, pois quem melhor do que eles pode saber quais as condições em que lhes convém viver juntos numa mesma sociedade? Mas não aprovaria plebiscitos como os dos romanos, nos quais os chefes de Estado e os mais interessados em sua conservação estavam excluídos das deliberações de que freqüentemente dependia a sua salvação, e, por inconseqüência absurda, privavam-se os magistrados dos direitos usufruídos pelos simples cidadãos.*

Teria desejado, pelo contrário, para sustar os projetos interessados e mal

[12] Não é exato para a Genebra de então. A população dividia-se aí em quatro classes, desiguais em seus direitos, sob todos os aspectos. Somente a classe dos cidadãos ou burgueses, que correspondia a 1 600 pessoas em 24 000 habitantes, tinha entrada no Conselho Geral, depositário do poder legislativo. Mesmo esse Conselho Geral, depois das reformas introduzidas por Calvino (1541-43), perdera a iniciativa das leis e a designação direta dos síndicos, em favor de Conselhos restritos, recrutados por cooptação e representação da Igreja. Aliás, toda a história de Genebra é marcada pela luta entre o governo da Igreja e a assembléia popular. Rousseau é, pois, excessivo em seus elogios e, por isso, eles seriam mal acolhidos na própria Genebra. Rousseau mudaria de opinião sobre Genebra e denunciaria o poder arbitrário dos síndicos na *Sétima Carta da Montanha*. (N. de P. A. B.)

concebidos, e as inovações perigosas que, por fim, puseram a perder os atenienses, que cada um não possuísse o poder de propor novas leis segundo sua fantasia, que esse direito pertencesse somente aos magistrados, que até eles o usassem com circunspecção, que o povo, por sua parte, mostrasse tanta reserva ao dar seu consentimento a essas leis, e sua promulgação só se pudesse fazer com tanta solenidade que, antes de ser a constituição destruída, contassem com tempo de se convencerem de que sobretudo a grande antiguidade das leis é que as torna santas e veneráveis, de que o povo logo despreza aquelas que vê mudar todos os dias e de que, habituando-se a menosprezar os usos antigos a pretexto de melhorá-los, freqüentemente se introduzem grandes males para corrigir outros menores[13].

Teria evitado, sobretudo, como necessariamente mal governada, uma república cujo povo, acreditando poder dispensar os magistrados ou conceder-lhes apenas uma autoridade precária, reservasse imprudentemente para si a administração dos negócios civis e a execução de suas próprias leis[14]*; tal deve ter sido a constituição grosseira dos primeiros governos imediatamente saídos do estado de natureza e tal foi ainda um dos vícios que puseram a perder a república de Atenas.*

Teria, porém, escolhido aquela na qual os particulares, contentando-se em dar sanção às leis e em decidir, enquanto corpo e segundo o parecer dos chefes, os mais importantes negócios públicos, estabelecessem tribunais respeitados; distinguissem com cuidado os vários departamentos; elegessem cada ano os mais capazes e os mais íntegros de seus concidadãos para administrar a justiça e governar o Estado, e na qual, assim prestando a virtude dos magistrados testemunho da sabedoria do povo, aqueles e este se honrassem mutuamente. De modo que, se algum dia funestos mal-entendidos viessem a turvar a tranqüilidade pública, até esses tempos de cegueira e de erros se caracterizariam por provas de moderação, de estima recíproca e de um respeito comum pelas leis, que equivalem a prenúncios e garantias de uma reconciliação sincera e perpétua.

Tais são, MAGNÍFICOS, HONRADÍSSIMOS E SOBERANOS SENHORES, *as vantagens que eu procuraria na pátria que escolhesse para mim. Se a Providência lhe acrescentara uma localização encantadora, um clima temperado, uma terra fértil e a perspectiva mais deliciosa que existisse sob o céu, eu não desejaria, para rematar a minha felicidade, senão gozar todos esses bens no seio dessa pátria feliz, vivendo tranqüilamente numa agradável sociedade com meus concidadãos, praticando com eles, e segundo seu exemplo, a humanidade, a amizade e todas as virtudes, e deixando após mim a honrada memória de um homem de bem e de um patriota honesto e virtuoso.*

Se, menos feliz ou muito tardiamente prudente, eu me visse reduzido a acabar em outros climas uma carreira insegura e fraca, lastimando inutil-

[13] Manifesta-se aqui, plenamente, o conservantismo de Rousseau. Confronte-se com a definição que dá Montesquieu da boa lei — é aquela que resistiu à prova dos tempos. (N. de P. A. B.) [Conseqüentemente, não há confundir o conservantismo de Rousseau com o desejo de conservar uma ordem injusta e fundada na desigualdade, posto que se formula, explicitamente, como o designio de permitir que, numa sociedade de homens livres e iguais, ajam as forças de estabilidade social, evitando a desorganização e as mudanças a esmo. (N. de L. G. M.)]

[14] Essa é a distinção fundamental entre soberano e governante sobre a qual repousará o *Contrato Social*. (N. de P. A.-B.)

mente o repouso e a paz de que me privara uma juventude imprudente, pelo menos alimentaria em minha alma esses mesmos sentimentos que não poderia ter aproveitado em meu país, e, imbuído de uma terna e desinteressada afeição por meus concidadãos distantes, dirigir-lhes-ia, do fundo de meu coração, mais ou menos o seguinte discurso:

"Meus caros concidadãos, ou antes, meus irmãos, uma vez que tanto os laços de sangue quanto as leis nos unem quase que a todos, é-me agradável não poder pensar em vós sem ao mesmo tempo pensar em todos os bens de que gozais e cujo valor talvez nenhum de vós alcança melhor do que eu, que os perdi. Quanto mais reflito sobre vossa situação política e civil, menos consigo imaginar que a natureza das coisas humanas possa comportar outra melhor. Em todos os demais governos, quando se trata de assegurar o maior bem do Estado, todas as coisas se limitam sempre a projetos de idéias ou, pelo menos, a simples possibilidades; em vosso caso, vossa felicidade é completa — basta somente usufruir dela — e, para vos tornardes bastante felizes, basta somente contentar-vos com sê-lo. Vossa soberania adquirida ou conquistada à ponta de espada e conservada, durante dois séculos, graças a vosso valor e sabedoria, é enfim plena e universalmente reconhecida. Tratados dignos fixam vossas fronteiras, asseguram vossos direitos e fortalecem vosso repouso. Vossa constituição é excelente, ditada pela mais sublime razão e garantida por potências amigas e respeitáveis; vosso Estado é tranqüilo, não tendes nem guerras, nem conquistadores a temer, não conheceis outros senhores senão as sábias leis que fizestes, administradas por magistrados íntegros que são de vossa escolha; não sois nem suficientemente ricos para enlanguescer-vos com a preguiça e perder com delícias vãs o gosto da verdadeira felicidade e o das virtudes sólidas, nem tão pobres para necessitardes de socorro estrangeiro que vossa indústria não exige. E quase nada vos custa conservar essa liberdade preciosa, que só se alcança nas grandes nações com impostos exorbitantes.

"Possa durar sempre, para a felicidade de seus cidadãos e exemplo dos povos, república tão sábia e felizmente constituída! Tal o único voto que vos falta fazer e o único cuidado que vos resta a tomar. E, só a vós, de agora em diante, caberá, não constituir vossa felicidade[15]*, pois vossos antepassados já vos pouparam esse trabalho, mas sim torná-la duradoura pela sabedoria que tiverdes de bem utilizar-vos dela. É da vossa união perpétua, de vossa obediência às leis, do respeito que tiverdes pelos seus ministros, que dependerá vossa conservação. Se subsistir entre vós o menor germe de amargor ou de desconfiança, apressai-vos em destruí-lo como um fermento funesto, do qual, cedo ou tarde, resultariam vossas infelicidades e a ruína do Estado. Conjuro-vos a que penetreis todos o fundo de vosso coração e consulteis a voz secreta de vossa consciência*[16]*. Alguém dentre vós conhecerá no universo corpo mais íntegro, mais esclarecido, mais respeitável do que o de vossos magistrados? Todos os seus membros não vos dão o exemplo de moderação, de simplicidade de costumes, de respeito pelas leis e de reconciliação a mais sincera? Rendei, pois, sem reservas, a chefes tão sábios, esta*

[15] Rousseau é obsediado pela palavra "felicidade", que incessantemente aparece nessa Dedicatória, e, neste trecho, é repetida três vezes em doze linhas. (N. de P. A. B.)

[16] Alusão à especificidade e à condição de inata da consciência moral. (N. de P. A. B.)

confiança salutar que a razão deve à virtude; pensai que eles são de vossa escolha, que eles a justificam e que as honras, devidas àqueles que constituístes em dignitários, recaem necessariamente sobre vós mesmos. Nenhum de vós será pouco esclarecido a ponto de ignorar que, onde cessa o vigor das leis e a autoridade de seus defensores, não pode existir segurança[17] *ou liberdade para ninguém. De que se trata, pois, em vosso caso, senão de fazer, de boa vontade e com sincera confiança, o que sempre seríeis obrigados a fazer por um interesse verdadeiro, por dever e pela razão?*[18] *Que uma culposa e funesta indiferença pela manutenção da constituição não vos leve jamais a desprezar, quando necessário, as opiniões sábias dos mais esclarecidos e dos mais zelosos dentre vós, mas que a eqüidade, a moderação, a mais respeitosa firmeza, continuem a regulamentar vossas decisões e a mostrar em vós, para todo o universo, o exemplo de um povo altivo e modesto, tão cioso de sua glória quanto de sua liberdade. Livrai-vos, sobretudo, e este será meu último conselho, de jamais ouvir interpretações sinistras e discursos envenenados, cujos motivos secretos são freqüentemente mais perigosos do que as ações que representam seu objeto. Todas as casas despertam e se mantêm alarmadas aos primeiros sinais de um guarda fiel e bom, que só ladra quando se aproximam os ladrões, mas odeia-se o oportunismo desses animais barulhentos que incessantemente atrapalham o repouso público e cujos avisos contínuos e extemporâneos não se fazem sequer ouvidos quando necessários."*

E vós, MAGNÍFICOS E HONRADÍSSIMOS SENHORES, *vós, dignos e respeitáveis magistrados de um povo livre, permiti-me particularmente oferecer-vos minhas homenagens e meus respeitos. Se houver, nesse mundo, posição propícia a honrar aqueles que a ocupam, será, sem dúvida, a atribuída pelo talento e pela virtude, aquela de que vos tornastes dignos e à qual fostes elevados pelos vossos concidadãos. Seu próprio mérito ainda acrescenta ao vosso um brilho novo e, escolhidos por homens capazes de governar outros, para a eles próprios governar, eu vos considero tão acima dos outros magistrados quanto um povo livre, principalmente o povo que tendes a honra de conduzir, fica, por suas luzes e por sua razão*[19]*, acima da populaça dos outros Estados.*

Que me seja permitido citar um exemplo do qual deveriam restar vestígios mais firmes e que estará sempre presente no meu coração. Nunca deixo de lembrar-me, com a mais agradável emoção, da memória do virtuoso cidadão a quem devo a luz e que, freqüentemente, alimentou minha infância com o respeito que vos era devido. Eu o vejo ainda vivendo do trabalho de suas mãos e alimentando sua alma com as mais sublimes verdades. Vejo Tácito, Plutarco e Grócio misturados, à sua frente, com os instrumentos do ofício[20]*. Vejo a seu lado um filho que-*

[17] A segurança é tão importante, para Rousseau, quanto a liberdade. As duas vantagens do contrato social consistem em oferecer, a cada cidadão, a segurança de vida e em garantir a posse de seus bens. (N. de P. A.-B.)

[18] A edição original e a de Genebra dizem *"par devoir et pour la raison"*. A edição de 1801 diz *"par devoir et par raison"*. (N. de P. A. B.)

[19] As luzes correspondem aos talentos; a razão, à virtude. (N. de P. A.-B.)

[20] Rousseau alude a seu pai e a suas leituras da juventude. *Tácito* é o historiador dos primeiros tempos do Império romano; *Plutarco*, o autor da *Vida dos Homens Ilustres* da antiguidade; *Grócio*, jurisconsulto e historiador holandês, que viveu em França na corte de Luís XIII, é o autor do *Direito da Guerra e da Paz*; Rousseau formou seu pensamento político partindo dessas obras. (N. de P. A.-B.)

rido recebendo, com frutos bem parcos, as instruções ternas do melhor dos pais. Se os desvarios de uma juventude louca me fizeram, durante um certo tempo, esquecer lições tão sábias, tenho a felicidade de, por fim, demonstrar que, ainda que se tenha alguma tendência para o vício, dificilmente ficará perdida para sempre uma educação na qual o coração estiver presente.

Tais são, MAGNÍFICOS E HONRADÍSSIMOS SENHORES, *os cidadãos e até os simples habitantes nascidos no Estado em que governais; tais são esses homens instruídos e sensatos dos quais, sob o nome de operários e de povo, se têm nas outras nações idéias tão baixas e falsas. Meu pai, confesso-o com alegria, não se distinguiria de modo algum entre seus concidadãos, não era mais do que todos eles eram, e, tal como era, não havia região em que o seu convívio não fosse procurado, cultivado, mesmo com proveito, pelas pessoas mais honestas. Não me cabe, e, graças ao céu, não tenho necessidade de falar-vos da consideração que podem esperar de vós homens dessa têmpera — vossos iguais tanto pela educação quanto pelos direitos da natureza e do nascimento, vossos inferiores por vontade própria —, pela preferência que devem a vosso mérito, que reconheceram, e pelo qual, por vossa vez, lhes deveis certo reconhecimento. Sei, com viva satisfação, com quanta doçura e condescendência temperais, para eles, a gravidade que convém aos ministros das leis, como lhes retribuís em estima e atenções o que vos devem em obediência e respeito: conduta cheia de justiça e de sabedoria, propícia a distanciar cada vez mais a memória dos acontecimentos infelizes, que é preciso esquecer para jamais rever; conduta ainda mais criteriosa na medida em que esse povo equitativo e generoso transforma seu dever num prazer, ama naturalmente respeitar-vos, e os mais ardentes em sustentar seus direitos são os mais inclinados a respeitar os vossos.*

Não surpreende que os chefes de uma sociedade civil prezem-lhe a glória e a felicidade; mas chega a inquietar os homens testemunharem que os que se consideram magistrados, ou antes, os senhores de uma pátria mais santa e mais sublime, demonstrem algum amor pela pátria terrestre que os alimenta. Como me é agradável poder abrir em nosso favor exceção tão rara e colocar, à altura de nossos melhores cidadãos, esses depositários zelosos dos dogmas sagrados autorizados pelas leis, esses veneráveis pastores de almas, cuja eloqüência viva e agradável leva com mais facilidade ao coração as máximas do Evangelho, posto que sempre começam por praticá-las eles mesmos! Todo o mundo sabe com que sucesso a grande arte da tribuna é cultivada em Genebra. Mas, acostumados demais a ouvir dizer de um modo e ver agir de outro, poucas pessoas sabem até que ponto reinam entre nossos ministros[21] *o espírito do cristianismo, a santidade dos costumes, a severidade para consigo mesmo e a suavidade para com o próximo. Talvez caiba somente à cidade de Genebra mostrar o exemplo edificante de união tão perfeita numa sociedade de teólogos e de letrados; é, em grande parte, em sua sabedoria e sua moderação reconhecidas, em seu zelo pela prosperidade do Estado, que baseio a esperança de sua tranqüilidade eterna, e*

[21] Aos olhos de Rousseau, Genebra reproduz a vida dos primeiros cristãos, que, para ele, é a ideal e que somente o protestantismo pode permitir que tornemos a encontrar. Compare-se com a ironia de Imbert de la Tour: "A primeira criação de Calvino foi um livro, a *Instituição*, a segunda foi uma cidade, Genebra. Livro e cidade completam-se". (N. de P. A.-B.)

noto, num misto de prazer, admiração e respeito, como têm horror pelas tremendas máximas daqueles homens sagrados e bárbaros de quem a história fornece mais de um exemplo, e que, para sustentar os pretensos direitos de Deus, isto é, seus interesses, eram tanto menos avaros do sangue humano quanto mais se jactavam de ser o seu sempre respeitado.

Poderia esquecer essa preciosa metade da república que faz a felicidade da outra, e cuja doçura e sabedoria mantêm nesta a paz e as boas maneiras? Amáveis e virtuosas cidadãs, o destino de vosso sexo será sempre governar o nosso[22]*. Excelente vosso casto poder, quando, exercido unicamente na união conjugal, não se faz sentir senão em favor da glória do Estado e da felicidade pública! Assim as mulheres mandavam em Esparta e assim merecereis mandar em Genebra. Que homem bárbaro poderia resistir à voz da honra e da razão na boca de uma terna esposa? E quem não desprezaria o luxo vão, vendo vossa aparência simples e modesta que, pelo brilho que lhe advém de vós, parece ser a mais favorável à beleza? Cabe a vós manter sempre, por vosso império gentil e inocente e por vosso espírito insinuante, o amor das leis no Estado e a concórdia entre os cidadãos, e também reunir, por meio de casamentos felizes, as famílias divididas e sobretudo corrigir, por meio da doçura persuasiva de vossas lições e pelas graças modestas de vossa convivência, os defeitos que nossos jovens vão adquirir em outros países, de onde, em lugar de tantas coisas úteis, que lhes seriam proveitosas, só relatam, com tom pueril e ares ridículos adquiridos entre mulheres perdidas, a admiração por não sei que pretensas grandezas, frívolas compensações da servidão, que jamais valerão a augusta liberdade. Sede sempre, pois, o que sois: as castas guardiãs dos costumes e os doces liames da paz, e continuai a fazer valer, em todas as ocasiões, os direitos do coração e da natureza em proveito do dever e da virtude.*

Orgulho-me de não ter sido desmentido pelos acontecimentos, baseando em tais garantias a esperança da felicidade comum dos cidadãos e a glória da república. Confesso que, com todas essas vantagens, ela não brilhará com esse esplendor com o qual a maioria dos olhos se ofusca e cujo gosto pueril e funesto é o mais mortal inimigo da felicidade e da liberdade. Que uma juventude dissoluta vá procurar alhures os prazeres fáceis e arrependimentos profundos, que as pessoas de pretenso bom gosto admirem, em outros lugares, a grandeza dos palácios, a beleza das equipagens, os mobiliários soberbos, a pompa dos espetáculos e todos os refinamentos da ociosidade e do luxo — em Genebra só se encontrarão homens. Todavia, um tal espetáculo tem certamente seu preço, e aqueles que o procurarem não valerão menos que os admiradores do resto.

Dignai-vos, MAGNÍFICOS, HONRADÍSSIMOS E SOBERANOS SENHORES, *receber, todos com a mesma bondade, os testemunhos respeitosos de interesse que tenho pela vossa prosperidade comum. Se fui bastante desastrado para ser culpado por qualquer transporte indiscreto nessa viva efusão de meu coração, suplico-vos que me per-*

[22] Esta declaração pode parecer contraditória com muitas outras, especialmente com a *Carta a Bordes:* "Não tenho interesse algum em fazer a corte às mulheres; aceito que elas me honrem com o epíteto de pedante, tão temido de todos os nossos galantes filósofos... O homem e a mulher são feitos para se amarem e se unirem; passada, porém, essa união legítima, qualquer comércio de amor entre eles é uma fonte tremenda de desordem, na sociedade e nos costumes". (N. de P. A. B.)

doeis, levando em consideração a terna afeição de um verdadeiro patriota e o zelo ardente e legítimo de um homem que não almeja nenhuma felicidade maior, para si mesmo, do que vos ver a todos felizes.

Sou, com o mais profundo respeito,

MAGNÍFICOS, HONRADÍSSIMOS E SOBERANOS SENHORES,

vosso humílimo e obedientíssimo servidor e concidadão

J.-J. Rousseau

Chambéry, 12 de junho de 1754.

PREFÁCIO

O mais útil e o menos avançado de todos os conhecimentos humanos parece-me ser o do homem (b)[2 3] *e ouso afirmar que a simples inscrição do templo de Delfos*[2 4] *continha um preceito mais importante e mais difícil que todos os grossos livros dos moralistas. Considero, ainda, o assunto deste discurso como uma das questões mais interessantes que a filosofia possa propor e, infelizmente para nós, como uma das mais espinhosas a que possam responder os filósofos, pois, como conhecer a fonte da desigualdade entre os homens, se não se começar a conhecer a eles mesmos? E como o homem chegará ao ponto de ver-se tal como o formou a natureza, através de todas as mudanças produzidas na sua constituição original pela sucessão do tempo e das coisas, e separar o que pertence à sua própria essência daquilo que as circunstâncias e seus progressos acrescentaram a seu estado primitivo ou nele mudaram? Como a estátua de Glauco, que o tempo, o mar e as intempéries tinham desfigurado de tal modo que se assemelhava mais a um animal feroz do que a um deus, a alma humana, alterada no seio da sociedade por milhares de causas sempre renovadas, pela aquisição de uma multidão de conhecimentos e de erros, pelas mudanças que se dão na constituição dos corpos e pelo choque contínuo das paixões, por assim dizer mudou de aparência a ponto de tornar-se quase irreconhecível e, em lugar de um ser agindo sempre por princípios certos e invariáveis, em lugar dessa simplicidade celeste e majestosa com a qual seu autor a tinha marcado, não se encontra senão o contraste disforme entre a paixão que crê raciocinar e o entendimento delirante.*

O que há de mais cruel ainda é que, todos os progressos da espécie humana distanciando a incessantemente de seu estado primitivo, quanto mais acumulamos novos conhecimentos, tanto mais afastamos os meios de adquirir o mais importante de todos: é que, num certo sentido, à força de estudar o homem, tornamo-nos incapazes de conhecê-lo[2 b].

É fácil de ver que nessas mudanças sucessivas da constituição humana é que se deve procurar a origem primeira das diferenças que distinguem os homens, os quais, na opinião comum, são

[2 3] Confrontar com o pensamento de Pascal: "Acreditei pelo menos encontrar muitos companheiros no estudo do homem, e que esse era o verdadeiro estudo que lhe é próprio. Enganei-me; existem ainda menos a estudá-lo, do que à geometria". (N. de P. A. B.)

[2 4] "Conhece-te a ti mesmo." Sócrates adotara essa divisa como sua. (N. de P. A. B.)

[2 b] O progressivo afastamento dos padrões iluministas do tempo — já sublinhado em notas ao primeiro discurso — torna-se, agora, bem patente e, sobretudo, definido. Rousseau adota a noção de lei natural, mas repele o simplismo dos que, afirmando existir uma ordem natural preestabelecida, dão por bom e certo tudo que existe, caindo, portanto, numa espé

naturalmente tão iguais entre si quanto o eram os animais de cada espécie antes que várias causas físicas tivessem introduzido em algumas espécies as variedades que nelas notamos. Com efeito, não é concebível que essas primeiras mudanças, sejam quais forem os meios pelos quais se deram, tenham alterado, a um só tempo e da mesma maneira, todos os indivíduos da espécie; porém, tendo-se uns aperfeiçoado ou deteriorado e adquirido várias qualidades, boas ou más, que de modo algum eram inerentes à sua natureza, ficaram outros por mais longo tempo em seu estado original. Foi isso que determinou entre os homens a primeira fonte de desigualdade, que é mais fácil demonstrar assim em geral do que assinalar-lhe com precisão as verdadeiras causas.

Que meus leitores não pensem que ouso iludir-me julgando ter visto o que me parece tão difícil de ser visto. Iniciei alguns raciocínios, arrisquei algumas conjeturas, antes com intenção de esclarecer e de reduzir a questão ao seu verdadeiro estado do que na esperança de resolvê-la. Outros poderão, desembaraçadamente, ir mais longe na mesma direção, sem que para ninguém seja fácil chegar ao término pois não constitui empreendimento trivial separar o que há de original e de artificial na natureza atual do homem, e conhecer com exatidão um estado que não mais existe, que talvez nunca tenha existido, que provavelmente jamais existirá[2 6]*, e sobre o qual se tem, contudo, a necessidade de alcançar noções*

cie de fatalismo conformista capaz de excluir qualquer distinção entre o bem e o mal e desaconselhando qualquer esforço de regeneração. Rousseau, pelo contrário, defende o critério ético acima de todos os valores e só o crê realizável por uma ação voluntária. Mas, para julgar e para agir, impõe-se conhecer o objeto dessas operações — daí a busca da verdadeira lei natural, que "não constitui empreendimento fácil", pois está em "separar o que há de original e de artificial na natureza atual do homem e conhecer com exatidão um estado que não mais existe, que talvez jamais tenha existido, que provavelmente jamais existirá".

Esse empreendimento implicará desfazer dois pontos obscuros. O primeiro é puramente metodológico e Rousseau acaba de enunciá-lo: se a ciência é um produto social, todo o esforço que se fizer para aprimorar o método trará, por igual, um afastamento do objeto. O segundo diz respeito ao próprio objeto, pois, lutando contra os pontos de vista firmados em seu tempo, Rousseau procurará, como indicamos, refutar uma noção fatalista da ordem natural — na qual se confundem o originário e o adquirido —, mas também cuidará de afastar as noções a tal propósito postas em circulação por certos cultores do direito natural. Voltaremos ao ponto em nota subseqüente, para melhor acompanhar o pensamento de Rousseau. (N. de L. G. M.)

2 6 Rousseau tem como objetivo reencontrar, por meio da hipótese, a história da evolução, no decorrer da qual os homens se elevaram até o estado social. O método empregado por ele é psicológico; o estado de natureza, como o define aqui, é o homem, fazendo-se abstração da vida social; o problema é, então, saber quais são, no homem, os elementos que derivam da constituição do indivíduo. Esse método foi criticado pelos sociólogos modernos que, pelo contrário, pensam que a sociedade possui uma natureza específica e que não se limita a uma soma de unidades individuais. (N. de P. A.-B.) [Vale, não obstante, registrar que a noção de *síntese social* só foi encontrada por Durkheim (que se confessava constante leitor de Rousseau) no século XX. Mesmo os fundadores da ciência social — salvo a honrosa exceção de Karl Marx — continuaram, ainda depois de conceberem uma essência social distinta da individual ou da simples soma das realidades individuais, a considerar a existência de duas realidades, lado a lado. Tal ambigüidade de pensamento é notória nos "evolucionistas" e "biologistas" que, como Rousseau, só se interessaram por traçar a evolução que nos trouxe, homens e sociedades, do mais simples ao mais complexo. Atualmente, já bem assimilado o conceito de síntese, os sociólogos não temem versar problemas que se julgavam reservados à psicologia, destacando-se, entre os trabalhos sociológicos contemporâneos, os dedicados ao estudo da influência do social na formação da personalidade. (N. de L.G.M.)]

exatas para bem julgar de nosso estado presente. Àquele que pretender determinar exatamente as precauções a serem tomadas para fazer sobre esse assunto observações sólidas, tornar-se-á mesmo necessário mais filosofia do que se pensa e não me pareceria indigna dos Aristóteles e dos Plínios de nosso século uma boa solução do seguinte problema: "Quais as experiências necessárias para chegar-se a conhecer o homem natural e quais os meios para fazer tais experiências no seio da sociedade?"[27] *Longe de tentar resolver esse problema, creio ter meditado bastante sobre o assunto para ousar de antemão responder que os maiores filósofos não serão suficientemente bons para dirigir essas experiências, nem os mais poderosos soberanos para fazê-las*[28]*, não sendo razoável contar com tal concurso, sobretudo com a perseverança ou, antes, a sucessão de luzes e de boa vontade necessárias, tanto duma quanto doutra parte, para alcançar bom êxito.*

Essas pesquisas, tão difíceis de fazer-se e sobre as quais se pensou tão pouco até aqui, constituem todavia os únicos meios que nos restam para remover uma multidão de dificuldades, que nos ocultam o conhecimento dos fundamentos reais da sociedade humana. Essa ignorância da natureza do homem é que lança tanta incerteza e obscuridade sobre a definição verdadeira do direito natural, pois, como diz o Sr. Burlamaqui[29]*, a idéia do direito e, mais ainda, a do direito natural, são evidentemente idéias relativas à natureza do homem. É, pois, dessa mesma natureza — continua ele — de sua constituição e de seu estado, que se devem deduzir os princípios dessa ciência.*

Não é sem surpresa e sem escândalo que se nota a pequena concordância que reina sobre esse importante assunto entre os diversos autores que já trataram dele. Entre os escritores mais sérios, encontram-se com dificuldade dois que sejam da mesma opinião sobre esse ponto. Sem falar dos antigos filósofos, que parecem ter-se esforçado para se contradizer entre si sobre os princípios mais fundamentais, os jurisconsultos romanos submetem o homem e todos os outros animais à mesma lei natural, por atribuírem esse nome antes à lei, que a natureza impõe a si mesma, do que à que prescreve, ou melhor, por causa da acepção particular que esses jurisconsultos dão à palavra lei *que, segundo parece, só empregaram, nessa ocasião, como expressão das relações gerais estabelecidas pela natureza entre todos os seres animados visando à sua conservação comum. Os modernos só reconhecem como lei uma regra prescrita a um ser moral, isto é, inteligente, livre e considerado nas suas relações com os demais seres, limitando conseqüentemente ao único animal dotado de razão, isto é, ao homem, a competência da lei natural; definindo, porém, esta lei cada um a*

[27] Aristóteles, entre os gregos, e Plínio, entre os romanos, foram os dois sábios da antiguidade que acumularam as observações e as experiências da história natural. O método de Rousseau é claro: para alcançar o homem natural, com o qual se deve reconstruir a sociedade, impõe-se isolar nele tudo o que existe de social. "Caso contrário, corre-se o risco de incorrer no erro daqueles que, raciocinando sobre o estado de natureza, carreiam para ele as idéias tomadas da sociedade." (N. de P. A. B.)

[28] Rousseau pensa, ao mesmo tempo, na tradição do mecenismo científico dos príncipes e no despotismo esclarecido próprios do século *XVII, do qual oferece uma idéia a Carta ao Rei da Polônia.* (N. de P.A.B.)

[29] *Burlamaqui* (1694-1748), professor genebrino, autor dos *Princípios de Direito Natural* (1747) e dos *Princípios do Direito Político* (1751). Influiu muito diretamente em Rousseau. (N. de P. A. B.)

seu modo, estabelecem tudo sobre princípios tão metafísicos que há, mesmo entre nós, muito poucas pessoas em situação de compreender esses princípios, em lugar de poderem encontrá-los por si mesmos. De forma que todas as definições desses homens sábios, aliás em perpétua contradição entre si, concordam unicamente quanto a ser impossível compreender a lei da natureza e, conseqüentemente, obedecê-la, sem ser grande pensador e profundo metafísico. Tal coisa significa, precisamente, que os homens tiveram de utilizar, para o estabelecimento da sociedade, luzes que só se desenvolvem com muito trabalho e para poucas pessoas, no próprio seio da sociedade.

Conhecendo tão mal a natureza e concordando tão pouco quanto ao sentido da palavra lei, *seria muito difícil convir numa boa definição da lei natural. Assim, todas as que encontramos nos livros, além do defeito de não serem uniformes, têm ainda o de serem extraídas de vários conhecimentos que os homens, em absoluto, não têm naturalmente, e de vantagens cuja idéia só podem ter depois de sair do estado de natureza*[30]. *Começa-se por procurar regras sobre as quais, para proveito comum, conviria que os homens concordassem entre si, e depois dá-se o nome de lei natural à coleção dessas regras, sem outra prova além do bem que, segundo acham, resultaria de sua prática universal. Aí está certamente um meio muito cômodo de compor definições e explicar a natureza das coisas por conveniências arbitrárias.*

Enquanto, porém, não conhecermos o homem natural, em vão desejaremos determinar a lei que ele recebeu ou aquela que melhor convém à sua constituição. Quanto podemos apreender bem claramente sobre o objeto dessa lei é que não somente é preciso, para ser lei, que a vontade daquele a que obriga possa submeter-se a ela com conhecimento, como, também, para ser natural, é preciso que se exprima imediatamente pela voz da natureza.

Deixando de lado, pois, todos os livros científicos, que só nos ensinam a ver os homens como eles se fizeram, e meditando sobre as primeiras e mais simples operações da alma humana, creio nela perceber dois princípios anteriores à razão, um dos quais interessa profundamente ao nosso bem-estar e à nossa conservação, e o outro nos inspira uma repugnância natural por ver perecer ou sofrer qualquer ser sensível e principalmente nossos seme-

30. É a aplicação do método geral, exposto no início do Prefácio, à teoria do direito natural. Para Rousseau, a sociedade só pode ter nascido de uma convenção; é o postulado exatamente oposto ao da escola do direito natural. Rousseau manifesta seu desacordo com os Enciclopedistas e com o artigo *Direito Natural* de Diderot. Essa tomada de posição fez com que o classificassem de artificialista. A contenda entre as várias correntes de estudiosos do direito natural nunca esclareceria suficientemente qual a verdadeira base natural das relações sociais. Grócio, sem dúvida, enunciando uma "sociabilidade" que levaria os homens a viverem em sociedade, "ainda que Deus não existisse", avançara o mais que permitia a cultura iluminista. Concorreu, pois, para a efetiva laicização do direito natural, mas, nem pelos seus escritos, nem pelos de seus discípulos e continuadores (nenhum dos quais o igualou em força de penetração e interpretação), fica-se sabendo, ao certo, se esse conceito de sociabilidade por qualquer motivo ultrapassava a condição de mero instinto humano, isto é, de elemento puramente individual. Rousseau, aceitando prontamente a concepção individualista, dispõe-se a apurar até que ponto se pode, com propriedade, falar de lei natural, posto que a palavra *lei* já implica uma regra consciente e voluntária; conseqüentemente, busca saber até onde ia a confusão entre, de um lado, o lume natural, originário, fundamental e universal, e, de outra parte, as regras resultantes das convenções sociais e que, a seu ver, são artificiais, tardias, derivadas e particulares. (N. de L. G. M.)

lhantes[31]. *Do concurso e da combinação que nosso espírito seja capaz de fazer desses dois princípios, sem que seja necessário nela imiscuir o da sociabilidade, parecem-me decorrer todas as regras do direito natural, regras essas que a razão, depois, é forçada a restabelecer com outros fundamentos quando, por seus desenvolvimentos sucessivos, chega a ponto de sufocar a natureza.*

Desse modo, não se é mais obrigado a fazer do homem um filósofo em lugar de fazê-lo um homem; seus deveres para com outrem não lhe são unicamente ditados pelas lições tardias de sabedoria e, enquanto resistir ao impulso interior natural da comiseração, jamais fará qualquer mal a um outro homem, nem mesmo a um ser sensível, exceto no caso legítimo em que, encontrando se em jogo sua conservação, é obrigado a dar preferência a si mesmo. Por esse meio, terminam também as antigas disputas quanto à participação dos animais na lei natural, pois é claro que, desprovidos de luzes e de liberdade, não podem reconhecer tal lei. Mas, possuindo algo de nossa natureza, devido à sensibilidade de que são dotados, julgar-se-á que devam também participar do direito natural e que o homem esteja obrigado para com eles a certos deveres. Parece, com efeito, que, se estou obrigado a não praticar qualquer mal para com meu semelhante, é menos por ser ele um ser razoável do que por ser um ser sensível, qualidade que, sendo comum ao animal e ao homem, pelo menos deve dar a um o direito de não ser maltratado inutilmente pelo outro.

Esse mesmo estudo do homem original, de suas verdadeiras necessidades e dos princípios fundamentais de seus deveres, representa ainda o único meio que se pode empregar para afastar essa multidão de dificuldades que se apresentam sobre a origem da desigualdade moral, sobre os verdadeiros fundamentos do corpo político, sobre os direitos recíprocos de seus membros e sobre inúmeras questões semelhantes, tão importantes quanto mal esclarecidas.

Considerando a sociedade humana de modo calmo e desinteressado, a princípio ela só parece mostrar a violência dos homens poderosos e a opressão dos fracos; o espírito se revolta contra a dureza de uns ou é levado a deplorar a cegueira dos outros e — como nada é menos estável entre os homens do que essas relações exteriores produzidas mais freqüentemente pelo acaso do que pela sabedoria, e que chamam de fraqueza ou poder, riqueza ou pobreza —, os estabelecimentos humanos parecem, à primeira vista, fundamentados em montões de areia movediça. Só quando os examinamos de perto, só quando removemos o pó e a areia que cobrem o edifício, percebemos a sólida base sobre a qual se ergue e se aprende a respeitar os seus fundamentos. Ora, sem o estudo sério do homem, de suas faculdades naturais e de seus desenvolvimentos sucessivos, jamais se chegará a fazer essas distinções e, no estado atual das coisas, separar o que a vontade divina[32] *fez daquilo que a arte humana pretendeu fazer. As pesquisas políticas e morais sugeridas pela importante questão que examino são, pois, de todos os modos úteis, e a história hipo-*

[31] O instinto de conservação é a fonte do egoísmo; a piedade, do altruísmo. A sociedade possui, pois, uma base psicológica e a sociologia repousa sobre a psicologia. (N. de P. A.-B.)

[32] Descartes definira a natureza: o que foi instituído pela vontade divina, servindo a imutabilidade dessa vontade para explicar a permanência das leis da natureza. (N. de P. A. B.)

lética dos governos representa, para o homem, uma lição sob todos os aspectos instrutiva. Considerando aquilo em que nos teríamos tornado se tivéssemos sido abandonados a nós mesmos, devemos aprender a bendizer aquele cuja mão benfazeja, corrigindo nossas instituições e dando lhes uma posição estável, preveniu as desordens que deveriam resultar delas e fez com que de nossa felicidade nascessem os meios que pareciam dever cumular nossa miséria.

Quem te Deus esse
Jussit, et humana qua parte locatus es in re. Disce[33].

Pérsio, Sátiras, *III*, v. 71.

[33] "Ouvi o que Deus ordenou que sejais e em razão de que partilha fostes estabelecido no estado humano." (N. de P. A. B.)

DISCURSO
SOBRE A ORIGEM E OS FUNDAMENTOS DA DESIGUALDADE ENTRE OS HOMENS

É DO HOMEM que devo falar e a questão que examino me diz que vou falar a homens pois não se propõem questões semelhantes quando se tem medo de honrar a verdade. Defenderei, pois, com confiança, a causa da humanidade perante os sábios que me convidam a fazê-lo e não ficarei descontente comigo mesmo se me tornar digno de meu assunto e de meus juízes.

Concebo, na espécie humana, dois tipos de desigualdade: uma que chamo de natural ou física, por ser estabelecida pela natureza e que consiste na diferença das idades, da saúde, das forças do corpo e das qualidades do espírito e da alma; a outra, que se pode chamar de desigualdade moral ou política, porque depende de uma espécie de convenção e que é estabelecida ou, pelo menos, autorizada pelo consentimento dos homens. Esta consiste nos vários privilégios de que gozam alguns em prejuízo de outros, como o serem mais ricos, mais poderosos e homenageados do que estes, ou ainda por fazerem-se obedecer por eles.

Não se pode perguntar qual a fonte da desigualdade natural, porque a resposta estaria enunciada na simples definição da palavra. Pode-se, ainda menos, procurar a existência de qualquer ligação essencial entre essas duas desigualdades, pois, em outras palavras, seria perguntar se aqueles que mandam valem necessariamente mais do que os que obedecem e se a força do corpo ou do espírito, a sabedoria e a virtude sempre se encontram, nos mesmos indivíduos, na proporção do poder ou da riqueza: tal seria uma boa questão para discutir entre escravos ouvidos por seus senhores, mas que não convém a homens razoáveis e livres, que procuram a verdade.

De que se trata, pois, precisamente neste Discurso? De assinalar, no progresso das coisas, o momento em que, sucedendo o direito à violência, submeteu-se a natureza à lei; de explicar por que encadeamento de prodígios o forte pôde resolver-se a servir ao fraco, e o povo a comprar uma tranqüilidade imaginária pelo preço de uma felicidade real.

Os filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade sentiram todos a necessidade de voltar até o estado de natureza, mas nenhum deles chegou até lá. Uns[3 4] não hesitaram em supor, no homem, nesse estado, a noção do justo e do injusto, sem preocuparem-se com mostrar que ele deveria ter essa noção, nem que ela lhe fosse útil. Outros[3 5] falaram do direito natural, que cada um tem, de conservar o que lhe pertence, sem explicar o que entendiam por pertencer. Outros[3 6]

3 4 Trata-se antes da opinião geral difusa, do que de um determinado filósofo. Talvez Rousseau pensasse também em Locke e em Montesquieu. (N. de P. A. B.)

3 5 *Outros:* Grócio, Pufendorf, Burlamaqui. (N. de P. A. B.)

3 6 *Outros:* Aristóteles, Hobbes e, de certa forma, Grócio. (N. de P. A. B.)

dando inicialmente ao mais forte autoridade sobre o mais fraco, logo fizeram nascer o Governo, sem se lembrarem do tempo que deveria decorrer antes que pudesse existir entre os homens o sentido das palavras autoridade e governo. Enfim, todos, falando incessantemente de necessidade, avidez, opressão, desejo e orgulho, transportaram para o estado de natureza idéias que tinham adquirido em sociedade; falavam do homem selvagem e descreviam o homem civil[37]. Não chegou mesmo a surgir, no espírito da maioria dos nossos, a dúvida quanto a ter existido o estado de natureza, conquanto seja evidente, pela leitura dos livros sagrados, que, tendo o primeiro homem recebido imediatamente de Deus as luzes e os preceitos, não se encontrava nem mesmo ele nesse estado e que, acrescentando aos escritos de Moisés a fé que lhe deve todo filósofo cristão, é preciso negar que, mesmo antes do dilúvio, os homens jamais se tenham encontrado no estado puro de natureza, a menos que não tenham tornado a cair nele por causa de qualquer acontecimento extraordinário — paradoxo bastante difícil de defender e completamente impossível de provar.

Comecemos, pois, por afastar todos os fatos, pois eles não se prendem à questão. Não se devem considerar as pesquisas, em que se pode entrar neste assunto, como verdades históricas, mas somente como raciocínios hipotéticos e condicionais, mais apropriados a esclarecer a natureza das coisas do que a mostrar a verdadeira origem e semelhantes àquelas que, todos os dias, fazem nossos físicos sobre a formação do mundo. A religião nos ordena a crer que, tendo o próprio Deus tirado os homens do estado de natureza logo depois da criação, são eles desiguais por que assim o desejou; ela não nos proíbe, no entanto, de formar conjeturas extraídas unicamente da natureza do homem e dos seres que o circundam[38], acerca do que se teria transformado o gênero humano se fora abandonado a si mesmo. Eis o que me perguntam e o que me proponho a examinar neste Discurso. Interessando meu assunto ao homem em geral, esforçar-me-ei por empregar uma linguagem que convenha a todas as nações, ou melhor, esquecendo os tempos e os lugares para só pensar nos homens a quem

[37] Os selvagens, de acordo com Rousseau, só com grande inexatidão representam o estado de natureza. Um método falso fez com que os filósofos se enganassem quanto às tendências primitivas do homem e lhe atribuíssem, por exemplo, uma crueldade inata. Rousseau, todavia, utilizar-se-á do exemplo dos selvagens neste seu discurso, mas somente a título de verificação de suas hipóteses; nunca a psicologia do primitivo serviu-lhe de ponto de apoio para uma indução científica. (N. de P. A. B.)

[38] É evidente a inspiração cartesiana. Descartes instaurara uma dúvida universal, deixando de lado as verdades ligadas à fé. Ele procurava saber tudo o que a razão humana pode ensinar-nos por suas próprias luzes, independentemente do que a Revelação nos ensinou por outros meios. Descartes chegou até a justificar seu tratado *Do Mundo* de um modo exatamente idêntico ao utilizado por Rousseau no *Discurso sobre a Desigualdade*. Descartes afirma, com efeito, que sua exposição sobre a criação do mundo, das plantas e dos animais é a única em acordo com a razão e a verdade, não estando, porém, ele em contradição com a narrativa bíblica do Gênesis; com efeito, Deus, infinito e todo-poderoso, podia criar os seres como lhe aprouvesse, seja geneticamente e de acordo com o método cartesiano, seja completamente formados e de pronto em toda a sua perfeição, como o ensina a Bíblia. "Adão e Eva não foram criados crianças, mas na idade de homens perfeitos". *Princípios*, XII, 45; ora somente a razão não pode decidir, por si só, uma questão que interessa a todo o poder divino; somente Deus pode dizer-nos como de fato agiu. Do mesmo modo, Rousseau afirma a irrealidade do estado de natureza ao mesmo tempo que a necessidade de estudá-la, caso se deseje compreender somente pela razão o que se passa. (N. de P. A. B.)

falo, supor-me-ei no Liceu de Atenas, repetindo as lições de meus mestres, tendo os Platões e os Xenócrates[39] como juízes e o gênero humano como ouvinte.

Oh! homem, de qualquer região que sejas, quaisquer que sejam tuas opiniões, ouve-me: eis tua história como acreditei tê-la lido não nos livros de teus semelhantes, que são mentirosos, mas na natureza que jamais mente. Tudo o que estiver nela será verdadeiro; só será falso aquilo que, sem o querer, tiver misturado de meu. Os tempos de que vou falar são muito distantes; como mudaste! É, por assim dizer, a vida de tua espécie que vou descrever de acordo com as qualidades que recebeste, e que tua educação e teus hábitos puderam falsear[40], mas que não puderam destruir. Há, eu sei, uma idade em que o homem individual gostaria de parar; de tua parte, procurarás a época na qual desejarias que tua espécie tivesse parado. Descontente com teu estado presente, por motivos que anunciam à tua infeliz posteridade maiores descontentamentos ainda, quem sabe gostarias de retrogradar. Tal desejo deve constituir o elogio de teus primeiros antepassados, a crítica de teus contemporâneos e o temor daqueles que tiverem a infelicidade de viver depois de ti.

[39] O *Liceu* era um logradouro de Atenas onde Aristóteles dava seus cursos. Rousseau confunde-o com o jardim de Academos, onde Platão reunia seus discípulos. Xenócrates (406-314) foi o segundo sucessor de Platão, na direção da Academia. (N. de P. A. B.)

[40] No texto francês: dépraver, falsear (antigo sentido da palavra em francês), desviar de sua natureza verdadeira. Cf., mais adiante: "O homem que medita é um animal depravado". (N. de P. A. B.)

PRIMEIRA PARTE

Por importante que seja, para bem julgar o estado natural do homem, considerá-lo desde sua origem e examiná-lo, por assim dizer, no primeiro embrião da espécie, não seguirei sua organização através de seus desenvolvimentos sucessivos; não me deterei procurando no sistema animal o que poderia ter sido inicialmente para ter-se tornado o que é. Não examinarei se, como pensava Aristóteles[41], suas unhas compridas não foram a princípio garras retorcidas, se era peludo como um urso e se, andando com quatro pés *(c)*, seus olhares dirigidos para a terra e limitados a um horizonte de alguns passos não assinalavam, ao mesmo tempo, o caráter e os limites de suas idéias. Não poderei formular sobre esse assunto senão conjeturas vagas e quase imaginárias. A anatomia comparada progrediu muito pouco até hoje, as observações dos naturalistas ainda são muito incertas para que se possa, sobre tais fundamentos, estabelecer a base de um raciocínio sólido; assim, sem ter recorrido aos conhecimentos naturais que temos sobre esse ponto e sem levar em consideração as mudanças que se deram na conformação, tanto interior quanto exterior do homem, à medida que aplicava seus membros a novos usos e se nutria com

[41] O valor de Aristóteles como naturalista resulta do fato de ter ele introduzido sistematicamente o método comparativo em biologia; salientou a analogia em que diferentes classes zoológicas aparentam órgãos cuja estrutura e aspecto exterior são muito dessemelhantes. O que a mão é para o homem, a pinça o é para os crustáceos; o que a asa é para o pássaro, a barbatana o é para o peixe, etc. (N. de P. A.-B.)

novos alimentos, eu o suporei conformado em todos os tempos como o vejo hoje: andando sobre dois pés, utilizando suas mãos como o fazemos com as nossas, levando seu olhar a toda a natureza e medindo com os olhos a vasta extensão do céu.

Despojando esse ser, assim constituído, de todos os dons sobrenaturais que ele pôde receber e de todas as faculdades artificiais que ele só pôde adquirir por meio de progressos muito longos, considerando-o, numa palavra, tal como deve ter saído das mãos da natureza, vejo um animal menos forte do que uns, menos ágil do que outros, mas, em conjunto, organizado de modo mais vantajoso do que todos os demais. Vejo-o fartando-se sob um carvalho, refrigerando-se no primeiro riacho, encontrando seu leito ao pé da mesma árvore que lhe forneceu o repasto e, assim, satisfazendo a todas as suas necessidades.

A terra abandonada à fertilidade natural *(d)*[42] e coberta por florestas imensas, que o machado jamais mutilou, oferece, a cada passo, provisões e abrigos aos animais de qualquer espécie. Os homens, dispersos em seu seio, observam, imitam sua indústria e, assim, elevam-se até o instinto dos animais, com a vantagem de que, se cada espécie não possui senão o seu próprio instinto, o homem, não tendo talvez nenhum que lhe pertença exclusivamente, apropria-se de todos, igualmente se nutre da maioria dos vários alimentos *(e)* que os outros animais dividem entre si e, conseqüentemente, encontra sua subsistência mais facilmente do que qualquer deles poderá conseguir.

Habituados, desde a infância, às intempéries da atmosfera e ao rigor das estações, experimentados na fadiga e forçados a defender, nus e sem armas, a vida e a prole contra as outras bestas ferozes ou a elas escapar correndo, os homens adquirem um temperamento robusto e quase inalterável; os filhos, trazendo para o mundo a excelente constituição de seus pais e fortificando-a pelas mesmas atividades que a produziram, adquirem, desse modo, todo o vigor de que a espécie humana é capaz. A natureza faz com eles precisamente como a lei de Esparta com os filhos dos cidadãos: torna fortes e robustos aqueles que são bem constituídos e leva todos os outros a perecerem[43], sendo quanto a isso diferente de nossas sociedades, onde o Estado, tornando os filhos onerosos para os pais, mata-os indistintamente antes de seu nascimento[44].

Sendo o corpo o único instrumento

[42] Lucrécio, no Livro V do *De Natura Rerum*, explica que os primeiros habitantes humanos da terra eram maiores, mais vigorosos, mais resistentes do que os atuais. Isso acontecia porque a terra e o céu possuíam ainda toda a força produtora, enquanto que mais tarde a terra ficou como uma mulher velha, cansada de ter filhos. Essa descrição paradisíaca da juventude do mundo é uma das formas do mito da idade do ouro. (N. de P. A. B.)

[43] A natureza é, pois, um instrumento de salvação. (N. de P. A. B.)

[44] Rousseau, uma vez convencido da superioridade de certos valores, dificilmente os abandonava, ainda mesmo quando contraditórios entre si. Assim, o ideal espartano permanecerá no desenvolvimento de sua obra, não obstante perceber se que esse ideal de severa simplicidade conscientemente desejada e praticada de maneira a engendrar todo um sistema social se opõe à concepção de uma vida "natural" irrestrita e na qual não se compreenderia nada do gênero da estrita "polícia" de Esparta. Apesar disso, os dois valores opostos acabam por harmonizar-se em certas passagens de nosso autor, como, por exemplo, nessa em que a seleção eugênica artificial dos espartanos é dada como a perpetuação da seleção natural da luta pela vida, que Rousseau conseguira entrever, bem antes dos evolucionistas, através dos dados bastante precários da história natural de seu tempo. (N. de L. G. M.)

que o homem selvagem conhece, é por ele empregado de diversos modos, de que são incapazes, dada a falta de exercício, nossos corpos, e foi nossa indústria que nos privou da força e da agilidade que a necessidade obrigou o selvagem a adquirir. Se tivesse um machado, seu punho romperia galhos tão resistentes? Se tivesse uma funda, lançaria com a mão, com tanto vigor, uma pedra? Se possuisse uma escada, subiria a uma árvore tão ligeiramente? Se tivesse um cavalo, seria tão veloz na corrida? Dai ao homem civilizado o tempo de reunir todas essas máquinas à sua volta; não se poderá duvidar que, com isso, sobrepasse, com facilidade, o homem selvagem. Se quiserdes, porém, ver um combate mais desigual ainda, deixai-os nus e desarmados uns defronte dos outros, e logo reconhecereis qual a vantagem de sempre ter todas as forças à sua disposição, de sempre estar pronto para qualquer eventualidade e de transportar se, por assim dizer, sempre todo inteiro consigo mesmo (f).

Hobbes[a, b] pretende que o homem é naturalmente intrépido e não procura senão atacar e combater. Um filósofo ilustre pensa o contrário, e Cumberland e Pufendorf asseguram também[a, c] que nenhum ser é tão tímido quanto o homem em estado de natureza, e que ele está sempre tremendo e pronto a fugir ao menor ruído que o alcance, ao menor movimento que perceba. Tal coisa pode ser verdadeira em relação aos objetos que não conhece e não duvido que se atemorize com todos os novos espetáculos que se lhe oferecem, sempre que não pode distinguir o bem e o mal físicos que deles deva esperar, nem comparar suas forças com os perigos pelos quais deve passar — são circunstâncias raras no estado de natureza, no qual todas as coisas se desenvolvem de uma maneira tão uniforme e no qual a face da terra não está sujeita às mudanças bruscas e contínuas que determinam as paixões e a inconstância dos povos congregados. Mas o homem selvagem, vivendo disperso entre os animais e vendo-se desde cedo na iminência de medir forças com eles, logo fez a comparação e, verificando que mais os ultrapassa em habilidade do que eles o sobrepujam pela força, aprende a não mais temê-los. Colocai um urso ou um lobo em disputa com um selvagem robusto, ágil, corajoso como todos eles o são, armado de pedra e de um bom bastão, e vereis que o perigo será, no mínimo, recíproco e que, depois de várias experiências semelhantes, as bestas ferozes, que não gostam de atacar-se mutuamente, com pouca vontade atacarão o homem, pois já verificaram ser tão feroz quanto elas. Em relação aos animais que têm realmente força maior do que a destreza do homem, este encontra-se no caso das demais espécies mais fracas, que não deixam de subsistir; o homem

[a, b] *Thomas Hobbes de Malmesbury* (1588-1678) foi, na opinião de Augusto Comte, um grande inventor, um dos primeiros a perceberem, em seu relevo brutal, a realidade política. Suas obras são: *Elementa Philosophica de Cive* (1642); *Human Nature or the Fundamental Element of Policy* (1650); *Leviathan or the Matter, Form and Authority of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil* (1651). A antítese fundamental do *Leviatã* é a da vaidade, raiz de todos os apetites naturais, e do temor da morte violenta, fonte da razão e da moralidade. A vaidade é o desejo e todo desejo leva a desejo de poder; ela engendra o desprezo que conclama à vingança; o estado de natureza é uma guerra de qualquer homem contra qualquer outro homem. Rousseau opor-se-á vivamente a essa teoria. (N. de P. A. B.)

[a, c] *Richard Cumberland* (1613-1718), prelado anglicano, autor do *De Legibus Naturae Disquisitio Philosophica* (1672), no qual recusa o sistema de Hobbes, opondo lhe a lei da benevolência universal. (N. de P. A. B.)

contando ainda com a vantagem de, não menos disposto do que os animais à caminhada e encontrando nas árvores um refúgio quase seguro, dispor sempre da aceitação ou recusa do embate, e da escolha entre a fuga ou o combate. Acrescentemos que, segundo parece, nenhum animal guerreia naturalmente com o homem, a não ser no caso de sua própria defesa ou de uma fome extrema, nem lhe testemunha essas antipatias violentas, que parecem anunciar ser uma espécie destinada pela natureza a servir de pasto a outra.

Aí estão, sem dúvida, os motivos pelos quais os negros e os selvagens dão tão pouca importância aos animais ferozes que possam encontrar nos bosques. Os caraíbas da Venezuela, entre outros, vivem, a esse respeito, na mais profunda segurança e sem o menor inconveniente. Embora vivam quase nus, diz François Correal, não deixam de corajosamente expor-se nas matas, armados unicamente de flecha e arco. Jamais se ouviu falar, no entanto, que alguns deles tenham sido devorados pelos animais.

Outros inimigos, mais temíveis e em face dos quais o homem não conta com os mesmos meios para defender-se, são as enfermidades naturais, a infância, a velhice e as doenças de toda espécie; sinais muito tristes de nossa fraqueza, os dois primeiros são comuns a todos os animais e o último pertence principalmente ao homem que vive em sociedade. Observo até, em relação à infância, que, levando a mãe consigo o filho para todos os lugares, tem muito mais facilidade para alimentá-lo do que as fêmeas de inúmeros animais que são forçadas, continuamente e com muita fadiga, a ir e vir, de um lado para outro para procurar pasto e, de outro, para amamentar e nutrir seus filhotes. É verdade que, se a mulher morre, o filho corre grande risco de perecer com ela. Esse perigo, porém, é comum a muitas outras espécies, nas quais os menores, durante algum tempo, não são capazes de procurar por si mesmos a alimentação e, se a infância é mais longa entre nós, a vida sendo mais longa também, neste ponto tudo é quase igual *(g)*, havendo não obstante sobre a duração da primeira idade e sobre o número das crianças *(h)* outras regras que não se prendem ao meu assunto. Entre os velhos, que agem e transpiram pouco, a necessidade de alimentos diminui com a faculdade de atendê-la e, como a vida selvagem distancia deles os reumatismos e a gota, e como a velhice, entre todos os males, é aquele que o socorro humano menos pode aliviar, extinguem-se um dia, sem que nos apercebamos que deixaram de viver e quase sem que eles mesmos percebam.

Quanto às doenças, não repetirei as declamações inúteis e falsas que faz contra a medicina a maioria das pessoas de boa saúde, mas perguntarei se há uma observação sólida da qual se possa concluir que, no país em que essa arte é mais descuidada, a vida do homem seja mais breve do que naqueles em que a cultivam com o maior dos cuidados. E como poderia acontecer, se nós nos causamos males mais numerosos do que os remédios que a medicina pode nos fornecer? A extrema desigualdade na maneira de viver; o excesso de ociosidade de uns; o excesso de trabalho de outros; a facilidade de irritar e de satisfazer nossos apetites e nossa sensualidade; os alimentos muito rebuscados dos ricos, que os nutrem com sucos abrasadores e que determinam tantas indigestões; a má alimentação dos pobres, que freqüentemente lhes falta e cuja carência faz que sobrecarreguem, quando possível, avidamente seu estômago; as vigílias, os excessos de toda sorte; os transportes

imoderados de todas as paixões; as fadigas e o esgotamento do espírito, as tristezas e os trabalhos sem-número pelos quais se passa em todos os estados e pelos quais as almas são perpetuamente corroídas — são, todos, indícios funestos de que a maioria de nossos males é obra nossa e que teríamos evitado quase todos se tivéssemos conservado a maneira simples, uniforme e solitária de viver prescrita pela natureza. Se ela nos destinou a sermos sãos, ouso quase assegurar que o estado de reflexão é um estado contrário à natureza e que o homem que medita é um animal depravado[47]. Quando se pensa na constituição dos selvagens, pelo menos daqueles que não estragamos com nossos licores fortes, quando se sabe que eles quase não conhecem outras doenças senão as feridas e a velhice, fica-se bastante inclinado a crer que com facilidade se faria a história das doenças humanas seguindo a das sociedades civis. Pelo menos é a opinião de Platão[48] que, de acordo com alguns remédios empregados ou aprovados por Podalírio e Macaão no cerco de Tróia, acha não serem ainda conhecidas entre os homens várias doenças que esses remédios deveriam excitar, e Celso conta que a dieta, hoje tão necessária, só foi inventada por Hipócrates[49].

Com tão poucas fontes de males, o homem, no estado de natureza, não sente, pois, necessidade de remédios e, menos ainda, de médicos; a espécie humana não está, pois, a esse respeito, em condições piores do que todas as outras e é fácil perguntar aos caçadores se, nas suas caminhadas, encontram muitos animais enfermos. Muitos encontraram animais que apresentavam ferimentos enormes muito bem cicatrizados, que tiveram ossos e até membros quebrados e reconstituídos sem outro cirurgião além do tempo, sem outro regime além de sua vida comum e que não deixaram de curar-se perfeitamente por não serem atormentados por incisões, envenenados por drogas e extenuados por jejuns. Finalmente, por mais útil que possa ser entre nós a medicina bem administrada, será sempre certo que o selvagem doente, abandonado a si mesmo, nada espera senão da natureza e, em compensação, nada deve temer senão o seu mal, o que freqüentemente torna sua situação preferível à nossa.

Evitemos, pois, confundir o homem selvagem com os homens que temos diante dos olhos. A natureza trata todos os animais abandonados a seus cuidados com uma predileção com que parece querer mostrar quanto é ciosa desse direito. O cavalo, o gato, o touro, o próprio asno têm, na maioria, uma estatura mais alta, e todos uma constituição mais robusta, mais vigor, força e coragem quando nas florestas do que em nossas casas; perdem a metade dessas vantagens tornando se domésticos e poder-se-ia dizer que todos os nossos cuidados para tratar bem e alimentar esses animais só conseguem degenerá-los. Acontece o mesmo com o próprio homem. Tornando-se sociável e escravo, torna-se fraco, medroso e subserviente, e sua maneira de viver, frouxa e afeminada, acaba por debilitar ao mesmo tempo sua força e sua coragem. Acrescentemos que, entre a condição selvagem e a doméstica, a diferença de homem para homem deverá ser ainda maior do que a existente de animal para animal, pois sendo o animal e o

[47] Essa frase causou escândalo; na *Carta a Philopolis*, Rousseau contornará a objeção. (N. de P. A. B.)

[48] *República*, Livro III. (N. de P. A. B.)

[49] *Celso*: célebre médico do século de Augusto. *Hipócrates* é o maior médico da antiguidade, nascido aproximadamente em 460 a.C. (N. de P. A. B.)

homem tratados igualmente pela natureza, todas as comodidades que o homem a si mesmo oferece, mas não aos animais, são outras tantas causas particulares que fazem com que mais perceptivelmente degenere.

Não constituem, pois, para esses primeiros homens, nem tão grande mal, nem, sobretudo, tão grande obstáculo à sua conservação, a nudez, a falta de moradia e a privação de todas as inutilidades que consideramos tão necessárias. Se não têm a pele peluda, de modo algum disso necessitam nas regiões quentes e, nas frias, desde logo sabem apropriar-se da dos animais que dominaram; se só têm dois pés para correr, têm dois braços para atender à sua defesa e às suas necessidades. Seus filhos talvez andem tardiamente e com dificuldade, mas as mães os carregam com facilidade, o que constitui uma vantagem, que falta às demais espécies, nas quais, ao ser a mãe perseguida, vê-se obrigada a abandonar seus filhotes ou a regular seus passos pelos deles. Finalmente, a menos que se suponham esses singulares e fortuitos concursos de circunstâncias dos quais falarei em seguida e que poderiam muito bem jamais ter acontecido, é claro e sem contestação possível que o primeiro a arranjar vestes e uma habitação ofereceu a si mesmo, desse modo, coisas pouco necessárias, pois tinha passado até então sem elas e também por não se poder imaginar como não poderia ele suportar, feito homem, um gênero de vida em que vivia desde a infância.

Só, desocupado e sempre próximo do perigo, o homem selvagem deve gostar de dormir e ter o sono leve, como os animais que, pensando pouco, dormem, por assim dizer, todo o tempo em que não estão pensando. Constituindo a própria conservação quase sua única preocupação, as faculdades mais exercitadas deverão ser aquelas cujo objetivo principal seja o ataque e a defesa, quer para subjugar a presa, quer para defender-se de tornar-se a de um outro animal; os órgãos que só se aperfeiçoam pela lassidão e pela sensualidade devem, ao contrário, permanecer num estado de grosseria que deles excluirá qualquer delicadeza; ficando seus sentidos, nessa direção, divididos, terá o tato e o gosto de uma rudez extrema, e a vista, a audição e o olfato de uma enorme sutileza. É esse o estado animal em geral e também, de acordo com os relatos dos viajantes, o da maioria dos povos selvagens. Eis por que não devemos espantar-nos com o fato de os hotentotes do cabo da Boa Esperança descobrirem navios em alto mar a olho nu tão longe quanto os holandeses os divisam com óculos, nem, por igual, que os selvagens da América sintam os espanhóis no seu encalço como o poderiam fazer os melhores cães, nem, também, que todas essas nações bárbaras suportem sem sacrifício sua nudez, agucem seu paladar com pimenta e bebam licores europeus como água.

Até aqui levei em consideração somente o homem físico; esforcemo-nos por encará-lo, agora, em seu aspecto metafísico e moral.

Em cada animal vejo somente uma máquina [50] engenhosa a que a natureza conferiu sentidos para recompor-se por si mesma e para defender-se, até certo ponto, de tudo quanto tende a destruí-la ou estragá-la. Percebo as mesmas coisas na máquina humana, com a diferença de tudo fazer sozinha a natureza nas operações do animal, enquanto o homem executa as suas como agente livre. Um escolhe ou rejeita por

[50] Rousseau adota o mecanismo cartesiano dos corpos. No parágrafo seguinte, segue a teoria cartesiana do espírito, que o divide em entendimento e vontade. (N. de P. A.-B.)

instinto, e o outro, por um ato de liberdade, razão por que o animal não pode desviar-se da regra que lhe é prescrita, mesmo quando lhe fora vantajoso fazê-lo, e o homem, em seu prejuízo, freqüentemente se afasta dela. Assim, um pombo morreria de fome perto de um prato cheio das melhores carnes e um gato sobre um monte de frutas ou de sementes, embora tanto um quanto outro pudessem alimentar-se muito bem com o alimento que desdenham, se fosse atilado para tentá-lo; assim, os homens dissolutos se entregam a excessos que lhes causam febre e morte, porque o espírito deprava os sentidos e a vontade ainda fala quando a natureza se cala.

Todo animal tem idéias, posto que tem sentidos; chega mesmo a combinar suas idéias até certo ponto e o homem, a esse respeito, só se diferencia da besta pela intensidade. Alguns filósofos chegaram mesmo a afirmar que existe maior diferença entre um homem e outro do que entre um certo homem e certa besta. Não é, pois, tanto o entendimento quanto a qualidade de agente livre possuída pelo homem que constitui, entre os animais, a distinção específica daquele. A natureza manda em todos os animais, e a besta obedece. O homem sofre a mesma influência, mas considera-se livre para concordar ou resistir, e é sobretudo na consciência dessa liberdade que se mostra a espiritualidade de sua alma, pois a física de certo modo explica o mecanismo dos sentidos e a formação das idéias, mas no poder de querer, ou antes, de escolher e no sentimento desse poder só se encontram atos puramente espirituais que de modo algum serão explicados pelas leis da mecânica.

Mas, ainda quando as dificuldades que cercam todas essas questões deixassem por um instante de causar discussão sobre diferença entre o homem e o animal, haveria uma outra qualidade muito específica que os distinguiria e a respeito da qual não pode haver contestação — é a faculdade de aperfeiçoar-se, faculdade que, com o auxílio das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras e se encontra, entre nós, tanto na espécie quanto no indivíduo; o animal, pelo contrário, ao fim de alguns meses, é o que será por toda a vida, e sua espécie, no fim de milhares de anos, o que era no primeiro ano desses milhares. Por que só o homem é suscetível de tornar-se imbecil?[51] Não será porque volta, assim, ao seu estado primitivo e — enquanto a besta, que nada adquiriu e também nada tem de bom a perder, fica sempre com seu instinto — o homem, tornando a perder, pela velhice ou por outros acidentes, tudo o que sua *perfectibilidade* lhe fizera adquirir, volta a cair, desse modo, mais baixo do que a própria besta? Seria triste, para nós, vermo-nos forçados a convir que seja essa faculdade, distintiva e quase ilimitada, a fonte de todos os males do homem; que seja ela que, com o tempo, o tira dessa condição original na qual passaria dias tranqüilos e inocentes; que seja ela que, fazendo com que através dos séculos desabrochem suas luzes e erros, seus vícios e virtudes, o torna com o tempo o tirano de si mesmo e da natureza *(i)*. Seria horrível ter de louvar como um ser benfeitor o primeiro a sugerir aos habitantes das margens do Orinoco o uso dessas tabuazinhas que aplicam nas têmporas de seus filhos e que, pelo menos, lhes asseguram uma parte de sua imbecilidade e de sua felicidade original.

O homem selvagem, abandonado pela natureza unicamente ao instinto,

[51] Sofrendo no corpo e no espírito. Rousseau toma posição contra a filosofia do progresso e das luzes. (N. de P. A. B.)

ou ainda, talvez, compensado do que lhe falta por faculdades capazes de a princípio supri-lo e depois elevá-lo muito acima disso, começará, pois, pelas funções puramente animais *(j)*. Perceber e sentir será seu primeiro estado, que terá em comum com todos os outros animais; querer e não querer, desejar e temer, serão as primeiras e quase as únicas operações de sua alma, até que novas circunstâncias nela determinem novos desenvolvimentos.

Apesar do que dizem os moralistas[52], o entendimento humano muito deve às paixões, que, segundo uma opinião geral, lhe devem também muito. É pela sua atividade que nossa razão se aperfeiçoa; só procuramos conhecer porque desejamos usufruir e é impossível conceber por que aquele, que não tem desejos ou temores, dar-se-ia a pena de raciocinar. As paixões, por sua vez, encontram sua origem em nossas necessidades e seu progresso em nossos conhecimentos, pois só se pode desejar ou temer as coisas segundo as idéias que delas se possa fazer ou pelo simples impulso da natureza; o homem selvagem, privado de toda espécie de luzes, só experimenta as paixões desta última espécie, não ultrapassando, pois, seus desejos a suas necessidades físicas *(k)*. Os únicos bens que conhece no universo são a alimentação, uma fêmea e o repouso; os únicos males que teme, a dor e a fome. Digo a dor e não a morte, pois jamais o animal saberá o que é morrer, sendo o conhecimento da morte e de seus terrores uma das primeiras aquisições feitas pelo homem ao distanciar-se da condição animal[53].

Ser-me-ia fácil, caso fosse necessário, apoiar essas opiniões em fatos e fazer ver que, em todas as nações do mundo, os progressos do espírito se proporcionaram precisamente segundo as necessidades que os povos receberam da natureza ou aquelas às quais as circunstâncias os obrigaram e, conseqüentemente, as paixões que os levavam a atender às suas necessidades. Mostraria, no Egito, as artes nascendo e espalhando-se segundo o transbordamento do Nilo; acompanharia seu progresso entre os gregos, onde as viram germinar, crescer e elevar-se até os céus entre as areias e os rochedos da Ática, sem poder lançar raízes nas bordas férteis do Eurota[54]; observaria que em geral os povos do norte são mais industriosos do que os do sul[55] por menos poderem se privar disso, como se a natureza quisesse assim igualar as coisas, conferindo aos espíritos a fertilidade que recusa à terra.

Mas, sem recorrer aos testemunhos incertos da história[56], quem não verá que tudo parece afastar do homem selvagem a tentação e os meios de deixar de ser selvagem? Sua imaginação nada lhe descreve, o coração nada lhe pede. Suas módicas necessidades encontram-se com tanta facilidade ao alcan-

[52] Rousseau toma o partido de Diderot, que reabilitava a paixão, em sua tradução dos *Princípios da Filosofia Moral*, de Shaftesbury, e em sua *Apologia do Padre de Prades* (1752), contra os moralistas do século precedente, Pascal, La Bruyère, Fénelon, que descreviam o drama do homem como uma luta da razão contra as paixões. (N. de P. A. B.)

[53] Rousseau concorda com Lucrécio e Montaigne, no sentido de exorcizar o temor da morte e de mostrar que esse temor não é natural, mas adquirido de origem social. (N. de P. A. B.)

[54] *Eurotas:* rio da Lacônia que banhava Esparta. Os espartanos distinguiram-se pela sua rusticidade. (N. de P. A.-B.)

[55] Montesquieu, ao estudar a influência do clima na vida política, tornara célebre a oposição entre os povos do Norte e os do Sul. (N. de P. A. B.)

[56] Comparar com a declaração anterior: "Afastemos todos os fatos". V. também a nota 26, supra, onde se registra o sentido evolutivo que Rousseau imprime à interpretação dos fatos. (N. de L. G. M.)

ce da mão e encontra-se ele tão longe do grau de conhecimento necessário para desejar alcançar outras maiores que não pode ter nem previdência, nem curiosidade. O espetáculo da natureza, por muito familiar, torna-se lhe indiferente; é sempre a mesma ordem, são sempre as mesmas revoluções; não possui espírito para espantar-se com as maiores maravilhas e não é nele que se deve procurar a filosofia de que o homem tem necessidade para saber observar por uma vez o que sempre viu. Sua alma, que nada agita, entrega-se unicamente ao sentimento da existência atual sem qualquer idéia do futuro, ainda que próximo, e seus projetos, limitados como suas vistas, dificilmente se estendem até o fim do dia. É esse, ainda hoje, o grau de previdência dos caraíbas: de manhã vende o colchão de algodão e de tarde chora, querendo readquiri-lo, por não ter previsto que na noite seguinte necessitaria dele.

Quanto mais se medita sobre esse assunto tanto mais aumenta, aos nossos olhos [57], a distância entre as puras sensações e os mais simples conhecimentos, sendo impossível conceber-se como um homem teria podido, unicamente por suas forças, sem o auxílio da comunicação e sem a premência da necessidade, vencer intervalo tão grande. Quantos séculos talvez tenham decorrido antes de chegarem os homens à altura de ver outro fogo que não o do céu! Quantos acasos não lhes foram necessários para aprender os usos mais comuns desse elemento! Quantas vezes não deixaram que ele se extinguisse antes de ter adquirido a arte de reproduzi-lo! E quantas vezes, talvez, cada um desses segredos não morreu com aquele que o descobrira! Que diremos da agricultura, arte que exige tanto trabalho e previdência, que se liga a tantas outras artes, que evidentemente só pode ser praticada numa sociedade pelo menos em início e que não nos serve tanto para extrair da terra os alimentos que forneceria sem a sua prática quanto para forçá-la às preferências que são mais de nosso gosto? Suponhamos, porém, que os homens se tivessem multiplicado de tal modo que as produções da natureza não fossem mais suficientes para alimentá-los; suposição que, digamos de passagem, indicaria à espécie humana uma grande vantagem nessa maneira de viver; suponhamos que, sem forjas e sem oficinas, os instrumentos agrícolas tivessem caído do céu nas mãos dos selvagens, que esses homens tivessem vencido o ódio mortal que todos têm por um trabalho contínuo, que tivessem aprendido primeiramente a bem prever suas necessidades, que tivessem adivinhado como se deve cultivar a terra, semear as sementes e plantar as árvores, que tivessem encontrado a arte de moer o trigo e de fazer com que a uva fermentasse, enfim, todas as coisas que preciso fora que os deuses [58] lhes ensinassem por não se poder conceber como as poderiam prender por si mesmos — qual seria, depois disso, o homem suficientemente insensato para atormentar-se com a cultura de um campo de que o despojaria o primeiro

[57] A partir deste ponto, Rousseau inspira-se à no *Ensaio sobre a Origem dos Conhecimentos Humanos* (1746) de Condillac. A história do pensamento humano durante muito tempo foi orientada unicamente pelas impressões dos sentidos. (N. de P. A. B.)

[58] De acordo com a mitologia antiga, Ceres, a deusa das colheitas, ensinou agricultura aos homens. Rousseau adota, neste ponto, uma concepção nacionalista da evolução da humanidade: os deuses foram inventados pelos homens para dar autoridade às descobertas humanas; também desse modo os legisladores atribuíram à inspiração divina suas constituições. (N. de P. A. B.)

a chegar, fosse indiferentemente homem ou besta, e a quem conviesse essa colheita? E como poderia cada um resolver-se a passar sua vida num trabalho penoso, cujo prêmio tem tanto mais certeza de não recolher quanto de ser-lhe muitíssimo necessário? Em uma palavra, como poderia essa situação levar os homens a cultivarem a terra enquanto não fosse dividida entre eles, isto é, enquanto não estivesse suprimido o estado de natureza? [59]

Quando quiséssemos supor um homem selvagem tão hábil na arte de pensar quanto o dizem os filósofos [60], quando dele fizéssemos, segundo o exemplo destes, um filósofo, a descobrir por si só as mais sublimes verdades, a construir, graças a conjuntos de raciocínios muito abstratos, máximas de justiça e de razão extraídas do amor à ordem em geral ou da vontade conhecida de seu Criador; em uma palavra, quando supuséssemos em seu espírito o quanto de inteligência e de luzes que devera ter e que, na realidade, só se encontra nele de lentidão e estupidez, que utilidade a espécie tiraria de toda essa metafísica impossível de ser comunicada e destinada a perecer com o indivíduo que a tivesse inventado? [61] Que progresso poderia conhecer o gênero humano esparso nas florestas entre os animais? E até que ponto poderiam aperfeiçoar-se e esclarecerem-se mutuamente homens que, não tendo domicílio fixo nem necessidade uns dos outros, se encontrariam talvez, somente duas vezes na vida, sem se conhecer e sem se falar? [62]

Lembre-se de quantas idéias devemos ao uso da palavra; como a gramática exercita e facilita as operações do espírito; pense-se nos trabalhos inimagináveis e no tempo infinito que custou a primeira invenção das línguas; juntem essas reflexões às precedentes e ter-se-á idéia de como foram precisos milhares de anos para sucessivamente desenvolverem-se no espírito humano as operações de que era capaz [62].

Que me seja permitido examinar, por um instante, as dificuldades relativas à origem das línguas. Poderia contentar-me em citar ou repetir aqui as pesquisas do Sr. Padre de Condillac [63] sobre esse assunto, as quais, todas, confirmam inteiramente minha opinião e talvez me tenham sugerido a primeira idéia. Mas, de acordo com o modo pelo qual esse filósofo resolve as

[59] O progresso, tal qual o conhecemos realizado, não é, pois, inerente ao homem natural. A este, sem dúvida, era concedida a possibilidade de algum avanço sobre si mesmo — como Rousseau explicitamente reconhecerá —, porém nunca na atabalhoada transformação que tudo perverteu — convenções, regras, códigos — para acabar pervertendo o próprio homem. Não se queira, pois, no homem natural reconhecer o anormal "filósofo" civilizado. (N. de L. G. M.)

[60] Os filósofos: os partidários das idéias inatas. Descartes, Leibnitz e, sobretudo, seus discípulos. Rousseau é partidário do sensualismo e do empirismo. A pedagogia do *Emílio* basear-se á numa psicologia genérica do espírito humano. (N. de P. A. B.)

[61] O equipamento físico psíquico natural não supõe, nem favorece as "luzes", cuja expansão só se pode conceber, portanto, como resultante de novas "necessidades" provenientes, por seu turno, de situações relacionadas e nunca de impulsos estritamente individuais. (N. de L. G. M.)

[62] Na concepção de Rousseau, o grande passo mediante entre o isolamento individual e as relações com os semelhantes é representado pelo uso da linguagem. Daí o constante interesse de nosso Autor pelo problema e pelo grande especialista na matéria, Condillac, logo abaixo nomeado. (N. de L. G. M.)

[63] Étienne de Condillac (1715-1780) foi o grande filósofo francês da segunda metade do século XVIII e o chefe da escola sensualista. Rousseau refere-se aqui à sua *Gramática*, I e II. Ele mesmo, mais tarde, escreverá um *Ensaio sobre a Origem das Línguas*. (N. de P. A. B.)

dificuldades, que apresenta a si mesmo, sobre a origem dos sinais instituídos, mostrando dar por suposto o que coloco como problema — a saber: uma espécie de sociedade já estabelecida entre os inventores da língua —, creio, voltando às suas reflexões, dever juntar-lhes as minhas, para expor as mesmas dificuldades à luz mais conveniente a meu assunto. A primeira que se apresenta será imaginar como elas puderam tornar-se necessárias, pois, não tendo os homens qualquer correspondência entre si, nem necessidade alguma de tê-la, não se conceberia nem a necessidade dessa invenção nem a sua possibilidade se não fora indispensável. Diria, como muitos outros, que as línguas nasceram no comércio doméstico dos pais, das mães e dos filhos, mas, além de tal coisa não resolver as objeções, seria cometer a falta daqueles que, raciocinando sobre o estado de natureza, transportam para ele as idéias pertencentes à sociedade e vêem sempre a família reunida numa mesma habitação e seus membros guardando entre si uma união tão íntima e permanente quanto entre nós, onde tantos interesses comuns os reúnem, enquanto que, nesse estado primitivo, não tendo nem casas, nem cabanas, nem propriedades de qualquer espécie, cada um se abrigava em qualquer lugar e, freqüentemente, por uma única noite: os machos e as fêmeas uniam-se fortuitamente segundo o acaso, a ocasião e o desejo, sem que a palavra fosse um intérprete necessário das coisas que tinham a dizer-se, e separavam-se com a mesma facilidade *(l)*. A mãe a princípio aleitava seus filhos devido à sua própria necessidade; depois, tendo o hábito lhos tornado caros, alimentava-os por causa da necessidade deles. Os filhos, assim que tinham forças para procurar pasto, não tardavam a abandonar a própria mãe e, como quase não havia outro meio de encontrarem-se senão o de não se perderem de vista, logo encontravam-se em situação de nem sequer se reconhecerem uns aos outros. Notai, ainda, que, tendo o filho todas as suas necessidades para exprimir e, conseqüentemente, mais coisas para dizer à mãe do que esta ao filho, deveu fazer os maiores esforços de invenção e a língua empregada por ele devera ser, em grande parte, obra sua — o que multiplica as línguas em tantas quantos indivíduos houver para falá-las, contribuindo ainda para tanto a vida errante e vagabunda que não dá tempo a que nenhum idioma adquira consistência. Dizer que a mãe dita ao filho as palavras de que deverá servir-se para pedir-lhe isto ou aquilo mostra bem como se ensinam as línguas, mas nada adianta quanto à sua formação.

Suponhamos essa primeira dificuldade vencida; transponhamos, por um momento, o espaço imenso que, com certeza, existiu entre o estado puro de natureza e a necessidade de línguas, e procuremos, supondo-as necessárias *(m)*, como puderam elas começar a estabelecer-se. Nova dificuldade, pior ainda do que a precedente, pois, se os homens tiveram necessidade da palavra para aprender a pensar, tiveram muito mais necessidade ainda de saber pensar para encontrar a arte da palavra e, quando se chegasse a compreender como os sons da voz foram tomados como intérpretes convencionais de nossas idéias, ainda restaria por saber quais puderam ser os intérpretes dessa convenção para aquelas idéias que, não tendo de modo algum um objeto sensível, não se poderiam indicar nem pelo gesto, nem pela voz. Isso faz com que somente possamos formar conjeturas toleráveis sobre o nascimento dessa arte de comunicar os pensamentos e de estabelecer um co-

mércio entre os espíritos, arte sublime que já está tão longe de sua origem, mas que o filósofo ainda vê a uma distância tão grande de sua perfeição que, absolutamente, não há homem bastante ousado para assegurar que um dia a alcançaria, desde que as revoluções, que o tempo necessariamente traz, se detivessem em seu proveito, os preconceitos abandonassem as academias ou se calassem diante delas, e estas pudessem, durante séculos inteiros sem interrupção, ocupar-se desse assunto espinhoso.

A primeira língua do homem, a língua mais universal, a mais enérgica e a única de que se necessitou antes de precisar-se persuadir homens reunidos, é o grito da natureza. Como esse grito só era proferido por uma espécie de instinto nas ocasiões mais prementes, para implorar socorro nos grandes perigos ou alívio nas dores violentas, não era de muito uso no curso comum da vida, onde reinam sentimentos mais moderados. Quando as idéias dos homens começaram a estender-se e a multiplicar-se, e se estabeleceu entre eles uma comunicação mais íntima, procuraram sinais mais numerosos e uma língua mais extensa; multiplicaram as inflexões de voz e juntaram-lhes gestos que, por sua natureza, são mais expressivos e cujo sentido depende menos de uma determinação anterior. Exprimiram, pois, os objetos visíveis e móveis graças a gestos, e aqueles que atingem a audição, graças a sons imitativos; mas, como o gesto só indica os objetos presentes ou fáceis de serem descritos e as ações visíveis, como o gesto não é de uso universal, porquanto a obscuridade ou a interposição de um corpo o torna inútil, e como o gesto mais exige do que excita a atenção, resolveram então substituí-lo pelas articulações da voz que, sem ter a mesma relação com certas idéias, são mais apropriadas a representá-las como sinais instituídos. Tal substituição só pôde fazer-se com o consentimento comum e de maneira bastante difícil para ser praticada por homens cujos órgãos grosseiros não possuíam ainda qualquer exercício, sendo essa substituição mais difícil de conceber-se em si mesma, posto que aquele acordo unânime teve que ser motivado e a palavra parece ter sido muito necessária para estabelecer-se o uso da palavra.

Deve-se acreditar que as primeiras palavras utilizadas pelos homens tiveram em seu espírito significação muito mais extensa do que aquela que possuem nas línguas já formadas e que, ignorando a divisão do discurso em suas partes constitutivas, os homens, a princípio, deram a cada palavra o sentido de uma proposição inteira. Quando começaram a distinguir o sujeito do atributo e o verbo do substantivo, o que não representou pequeno esforço de espírito, os substantivos não foram de início senão outros tantos nomes próprios, o presente do infinito foi o único tempo dos verbos, e, quanto aos adjetivos, a noção só se desenvolveu com muita dificuldade, visto que todo adjetivo é uma palavra abstrata e as abstrações, operações penosas e pouco naturais.

Cada objeto, a princípio, recebeu um nome particular, sem levar em consideração os gêneros e as espécies, que esses primeiros instituidores [64] não estavam em condições de distinguir — todos os indivíduos se apresentaram isolados a seu espírito como o são no quadro da natureza. Se um carvalho se

[64] *Instituidores:* autores da instituição da linguagem. Rousseau, depois de ter manifestado seu acordo com Condillac sobre o princípio da explicação, segue, neste ponto, opinião contrária quanto aos pormenores da explicação. (N. de P. A.-B.)

chamava A, um outro chamava-se B, pois a primeira idéia que se tem de duas coisas é que não são a mesma coisa e, freqüentemente, necessita-se de muito tempo para observar o que possuem de comum; eis como quanto mais se limitavam os conhecimentos mais extenso se tornava o dicionário. A confusão de toda esta nomenclatura não pôde resolver-se com facilidade, pois, para classificar os seres sob denominações comuns e genéricas, precisava-se conhecer as propriedades e as diferenças, eram necessárias observações e definições, isto é, a história natural e a metafísica, muito mais do que aquilo com que os homens desse tempo poderiam contar.

Aliás, as idéias gerais só podem introduzir-se no espírito com o auxílio das palavras[65] e o entendimento só as aprende por via de proposições. É essa uma das razões pelas quais não poderão os animais formar tais idéias, nem jamais adquirirem a perfectibilidade que depende delas. Quando um macaco vai, sem hesitar, de uma a outra noz, imaginar-se-á que tenha a idéia geral dessa espécie de fruto e que compare seu arquétipo[66] com esses dois indivíduos? Não, está claro; mas a visão de uma dessas nozes faz com que surjam na sua memória as sensações que recebeu da outra, e seus olhos, modificados de uma certa maneira, anunciam ao seu paladar a modificação por que passará. Toda idéia geral é puramente intelectual e, por pouco que a imaginação nela se imiscua, a idéia logo se torna particular. Tentai traçar-vos a imagem de uma árvore em geral e jamais conseguireis; mesmo que não o queirais, será preciso vê-la pequena ou grande, pouco densa ou copada, clara ou escura, e, se dependesse de vós nela não ver senão o que se encontra em todas as árvores, essa imagem já não se pareceria com uma árvore. Os seres puramente abstratos são assim vistos ou só se concebem pelo discurso. Basta a definição do triângulo para dar-vos a idéia verdadeira; assim que figurardes um deles em vosso espírito, será um determinado triângulo e não qualquer outro, e não podereis evitar tornar as linhas sensíveis ou o plano colorido. Precisa-se, portanto, enunciar proposições, falar para ter idéias gerais, pois, assim que a imaginação pára, o espírito só se movimenta à custa do discurso. Se os primeiros inventores, por isso, não puderam dar nomes senão às idéias que já tinham, conclui-se que os primeiros substantivos nunca puderam ser senão nomes próprios.

Mas quando, por meios que não conheço, nossos novos gramáticos começaram a estender suas idéias e a generalizar suas palavras, a ignorância dos inventores obrigou esse método a sujeitar-se a limites muito estreitos e como, a princípio, eles tinham multiplicado demasiado os nomes dos indivíduos por não conhecerem seus gêneros e espécies, demarcaram, depois, muito poucas espécies e gêneros, por não terem considerado nos seres todas as suas diferenças[67]. Para levar as

[65] Essa é a teoria nominalista, predileta da psicologia inglesa. (Locke, Berkeley, Hume.) (N. de P. A. B.)

[66] *Arquétipo* é palavra que aparece freqüentemente nas filosofias de Platão, Malebranche, Berkeley. É a idéia em si de um objeto, tal como se apresenta no entendimento divino; todos os objetos da mesma espécie são criados por Deus segundo o modelo de seu arquétipo; o verdadeiro conhecimento das coisas para o homem consiste no conhecimento de seus arquétipos. (N. de P. A. B.)

[67] O gênero é uma classe muito geral de objetos que se subdividem em espécies. A diferença é um caráter indeterminado no gênero e próprio à espécie. Determina, pois, a espécie no interior do gênero. Por exemplo, a diferença "raciocinante" determina a espécie "homem" no interior do gênero "animal". (N. de P. A. B.)

divisões bastante longe, necessitar-se-iam mais experiências e luzes do que ele poderia possuir, e mais pesquisas e trabalhos do que desejaria realizar. Ora, se, mesmo hoje, se descobrem cada dia novas espécies que até aqui tinham escapado a todas as nossas observações, pode-se imaginar como escaparam a homens que só julgavam as coisas pelo seu primeiro aspecto. Quanto às classes primitivas e às noções mais generalizadas, é supérfluo acrescentar que deveriam ainda escapar-lhes. Como teriam podido, por exemplo, imaginar ou compreender as palavras matéria, espírito, substância, moda, figura, movimento[68], uma vez que nossos filósofos, que há tanto tempo se utilizam delas, demonstram grande dificuldade para entendê-las, e as idéias relativas a tais palavras,sendo puramente metafísicas, não se poderiam encontrar delas qualquer modelo na natureza?

Detenho-me nestes primeiros passos e peço a meus juízes que suspendam aqui a leitura para refletir, partindo da invenção unicamente dos substantivos físicos, isto é, da parte da língua mais fácil de encontrar, sobre o caminho que falta fazer para exprimir todos os pensamentos dos homens, para tomar uma forma constante, para poder ser falada em público e influir na sociedade. Peço-lhes que reflitam como foram necessários tempo e conhecimentos para encontrar os números *(n)*, as palavras abstratas, os aoristos[69] e todos os tempos dos verbos, as partículas, a sintaxe, ligar as proposições, os raciocínios, e formar toda a lógica do discurso. Quanto a mim, atemorizado com as dificuldades que se multiplicam e convencido da impossibilidade quase demonstrada de terem podido as línguas nascer e estabelecer-se por meios puramente humanos[70], deixo, a quem o desejar, empreender a discussão desse problema difícil de saber o que foi mais necessário — a sociedade já organizada quando se instituíram as línguas, ou as línguas já inventadas quando se estabeleceu a sociedade.

Quaisquer que sejam tais origens, vê-se, pelo menos, o pouco cuidado que teve a natureza ao reunir os homens por meio de necessidades mútuas e ao facilitar-lhes o uso da palavra, como preparou mal sua sociabilidade[71] e como pôs pouco de si mesma em tudo que fizeram para estabelecer os seus laços. Com efeito, é impossível imaginar por que, nesse estado primitivo, um homem sentiria mais necessidade de um outro homem do que um macaco ou um lobo de seu semelhante; ou ainda — uma vez supondo-se essa necessidade —, qual o motivo que poderia levar o outro a atendê-lo; ou,

[68] Crítica empírica das entidades metafísicas da escolástica medieval e que fora conservada pelos filósofos racionalistas do século XVII. A *substância* é um ser que existe em si e por si; a *matéria* e o *espírito* são as duas substâncias principais. O *modo* é uma manifestação singular e final da substância; por exemplo: este corpo. A *figura* é a forma exterior de um corpo. O *movimento* não existe em absoluto, pois só existe movimento relativo. (N. de P. A. B.)

[69] O *aoristo* é um dos tempos da conjugação grega, correspondente ao passado simples e ao passado composto. (N. de P. A. B.)

[70] *Meios puramente humanos*, isto é, basicamente humanos, compreendidos no substrato físico-psíquico do homem individual tal como podemos conjeturá-lo em "estado de natureza". Rousseau compreende e confessa a dificuldade do problema da origem da linguagem, que continuará a preocupá-lo e que o levará ao "Ensaio" sobre o assunto, mas desde já quer estabelecer que não admite qualquer meio de comunicação fora de um complexo de relações entre seres semelhantes, isto é, fora de uma situação social. (N. de L. G. M.)

[71] Ironia contra Grócio, que estabeleceu a sociabilidade como um atributo natural do indivíduo. (N. de L. G. M.)

finalmente, neste último caso, como poderiam estabelecer condições entre si. Sei que incessantemente nos repetem que nada teria sido tão miserável quanto o homem nesse estado [72]; e, se é verdade, como creio tê-lo provado, que só depois de muitos séculos poderia sentir ele o desejo e a oportunidade de sair dessa condição, tal acusação fora de fazer-se à natureza e não àquele assim constituído por ela. Mas, se compreendo bem o termo *miserável*, é ele uma palavra sem sentido algum ou que só significa uma privação dolorosa e sofrimento do corpo ou da alma. Ora, desejaria que me explicassem qual poderia ser o gênero de miséria de um ser livre cujo coração está em paz e o corpo com saúde. Pergunto qual das duas — a vida civil ou a natural — é mais suscetível de tornar-se insuportável àqueles que a fruem. À nossa volta, vemos quase somente pessoas que se lamentam de sua existência, inúmeras até que dela se privam assim que podem, e o conjunto das leis divinas e humanas mal basta para deter essa desordem. Pergunto se algum dia se ouviu dizer que um selvagem em liberdade pensou em lamentar-se da vida e em querer morrer. Que se julgue, pois, com menos orgulho, de que lado está a verdadeira miséria. Pelo contrário, nada seria tão miserável quanto um selvagem ofuscado por luzes, atormentado por paixões e raciocinando sobre um estado diferente do seu. Deveu-se a uma providência bastante sábia o fato de as faculdades, que ele apenas possuía potencialmente, só poderem desenvolver-se nas ocasiões de se exercerem, a fim de que não se tornassem supérfluas e onerosas antes do tempo, nem tardias e inúteis ao aparecer a necessidade. O homem encontrava unicamente no instinto todo o necessário para viver no estado de natureza; numa razão cultivada só encontra aquilo de que necessita para viver em sociedade.

Parece, a princípio, que os homens nesse estado de natureza, não havendo entre si qualquer espécie de relação moral ou de deveres comuns, não poderiam ser nem bons nem maus ou possuir vícios e virtudes, a menos que, tomando estas palavras num sentido físico, se considerem como vícios do indivíduo as qualidades capazes de prejudicar sua própria conservação, e virtudes aquelas capazes de em seu favor contribuir, caso em que se poderia chamar de mais virtuosos àqueles que menos resistissem aos impulsos simples da natureza [73]. Sem nos afastarmos do senso comum, é oportuno suspender o julgamento que poderíamos fazer de uma tal situação e desconfiar de nossos preconceitos até que, de balança na mão, se tenha examinado se há mais virtudes do que vícios entre os homens civilizados; ou se suas virtudes são mais proveitosas do que funestos seus vícios; ou se o progresso de seus conhecimentos constitui compensação suficiente dos males que se causam mutuamente à medida que se instruem sobre o bem que deveriam dispensar-se; ou se não estariam, na melhor das hipóteses, numa situação mais feliz não tendo nem mal a temer nem bem a esperar de ninguém, ao

[72] Alusão a Pascal, cuja *Apologia da Religião Cristã* se funda na oposição entre a grandeza do homem com Deus e de sua miséria sem Deus; isso porque, para Pascal, a natureza é originalmente corrompida; a natureza sem graça é o pecado. Rousseau recusa, absolutamente, a noção de pecado. (N. de P. A. B.)

[73] Agora, é a moral que se conceituará como produto do social, pois — a exemplo da linguagem — falta-lhe base e finalidade na existência individual básica, enquanto se torna, primeiro, possível e, depois, fatal mesmo, na convivência entre semelhantes. (N. de L. G. M.)

invés de ter-se submetido a uma dependência universal e obrigar-se a receber tudo daqueles que nada se obrigam a lhe dar.

Não iremos, sobretudo, concluir com Hobbes[74] que, por não ter nenhuma idéia da bondade, seja o homem naturalmente mau; que seja corrupto porque não conhece a virtude; que nem sempre recusa a seus semelhantes serviços que não crê dever lhes; nem que, devido ao direito que se atribui com razão relativamente às coisas de que necessita, loucamente imagine ser o proprietário do universo inteiro. Hobbes viu muito bem o defeito de todas as definições modernas de direito natural, mas as conseqüências, que tira das suas, mostram que o toma num sentido que não é menos falso. Raciocinando sobre os princípios que estabeleceu, esse autor deveria dizer que, sendo o estado de natureza aquele no qual o cuidado de nossa conservação é o menos prejudicial ao de outrem, esse estado era, conseqüentemente, o mais propício à paz e o mais conveniente ao gênero humano. Ele diz justamente o contrário por ter incluído, inoportunamente, no desejo de conservação do homem selvagem a necessidade de satisfazer uma multidão de paixões que são obra da sociedade e que tornaram as leis necessárias. O mau, diz ele, é uma criança robusta. Resta saber se o homem selvagem é uma criança robusta. Mesmo que se concordasse com ele, que se concluiria? Que, sendo esse homem, quando robusto, tão dependente dos outros quanto quando fraco, não haveria espécie alguma de excessos a que não se entregasse; que bateria em sua mãe quando tardasse muito a dar-lhe o peito, que estrangularia um de seus irmãos mais moços quando o incomodasse, que morderia a perna de um semelhante quando estivesse ferido ou perturbado. Constituem, porém, duas suposições contraditórias ser, no estado de natureza, robusto e dependente. O homem é fraco quando dependente e, antes de ser robusto, se emancipa. Hobbes não viu que a mesma causa que impede os selvagens de usar a razão, como o pretendem nossos jurisconsultos, os impede também de abusar de suas faculdades, como ele próprio acha; de modo que se poderia dizer que os selvagens não são maus precisamente porque não sabem o que é ser bons, pois não é nem o desenvolvimento das luzes, nem o freio da lei, mas a tranqüilidade das paixões e a ignorância do vício que os impedem de proceder mal: *Tanto plus in illis proficit vitiorum ignoratio, quam in his cognitivo virtutis*[75]. Há, aliás, outro princípio que Hobbes não percebeu: é que, tendo sido possível ao

[74] O estado de natureza de que fala Rousseau não é o estado de guerra a que se refere Hobbes, pois o homem é acessível à piedade. Aliás, Rousseau modificará sua opinião quanto a esse segundo ponto. No *Ensaio sobre a Origem das Línguas*, cap. IV, sustentará que a piedade implica a reflexão — tem-se de saber o que existe de comum entre nós e aqueles que sofrem; ora, os homens crêem-se inimigos uns dos outros. Nada conhecendo, tudo temem; atacam para defender-se. Certamente já existia a piedade, mas no interior de um pequeno grupo; "tinham a idéia de um pai, de um filho, de um irmão, mas não de um homem"; reuniam "costumes tão ferozes e corações tão ternos, tanto amor por sua família e aversão pela sua espécie". Enfim, a piedade é muito anterior à reflexão, mas só se estende a toda a humanidade por meio desta. (N. de P. A.-B.)

[75] Citação de um trecho de Justino (*Histórias* I, II) que se aplica aos Citas: "Desse modo, parece admirável que a natureza lhes dê o que os gregos não puderam adquirir por meio do longo ensinamento dos sábios nem pelos preceitos dos filósofos que não sobrepujaram, com seus costumes civilizados, a barbárie inculta: *serviu muito mais a estes a ignorância dos vícios do que àqueles o conhecimento da virtude*". (N. de P. A.-B.)

homem, em certas circunstâncias, suavizar a ferocidade de seu amor-próprio ou o desejo de conservação antes do nascimento desse amor *(o)*, tempera, com uma repugnância inata de ver sofrer seu semelhante, o ardor que consagra ao seu bem estar. Não creio ter a temer qualquer contradição, se conferir ao homem a única virtude natural que o detrator mais acirrado das virtudes humanas teria de reconhecer. Falo da piedade, disposição conveniente a seres tão fracos e sujeitos a tantos males como o somos; virtude tanto mais universal e tanto mais útil ao homem quando nele precede o uso de qualquer reflexão, e tão natural que as próprias bestas às vezes são dela alguns sinais perceptíveis. Sem falar da ternura das mães pelos filhinhos e dos perigos que enfrentam para garanti-los, comumente se observa a repugnância que têm os cavalos de pisar num ser vivo. Um animal não passa sem inquietação ao lado de um animal morto de sua espécie; há até alguns que lhes dão uma espécie de sepultura, e os mugidos tristes do gado entrando no matadouro exprimem a impressão que tem do horrível espetáculo que o impressiona. Vê-se, com prazer, o autor da *Fábula das Abelhas*[16] forçado a reconhecer o homem como um ser compassivo e sensível, sair, no exemplo que nos dá, de seu estilo frio e sutil para oferecer-nos a imagem patética de um homem aprisionado que descobre lá fora uma besta feroz arrancando um filho do seio de sua mãe, estraçalhando com os dentes assassinos seus fracos membros e rasgando com as unhas as entranhas palpitantes dessa criança. Que agitação tremenda não experimenta essa testemunha de um acontecimento pelo qual não tem nenhum interesse pessoal! Que angústias não sofre com esse espetáculo, sem poder levar socorro algum à mãe desfalecida ou à criança moribunda!

Tal o movimento puro da natureza, anterior a qualquer reflexão; tal a força da piedade natural que até os costumes mais depravados têm dificuldade em destruir, porquanto se vê todos os dias, em nossos espetáculos, emocionar-se e chorar por causa das infelicidades de um desafortunado, aquele mesmo que, se estivesse no lugar do tirano, agravaria ainda mais os tormentos de seu inimigo, como o sanguinário Sila, tão sensível aos males que não tinha causado, ou aquele Alexandre de Fers, que não ousava assistir à representação de uma tragédia, temendo que o vissem chorar com Andrômaca e Príamo, enquanto ouvia sem emoção os gritos de tantos cidadãos que, por sua ordem, eram degolados cada dia.

Mollissima corda
Humano generi dare se natura
fatetur,
Quae lacrymas dedit[17]

Mandeville compreendeu muito bem que, com toda a sua moral, os homens jamais passariam de uns monstros se a natureza não lhes tivesse conferido a piedade para apoio da razão; não compreendeu, no entanto, decorrerem somente dessa qualidade todas as vir-

[16] Trata-se de *Mandeville*, médico holandês que clinicava na Inglaterra, morto em 1733. Sua *Fábula das Abelhas*, publicada em 1723 e traduzida para o francês em 1740, sustenta que o luxo e os vícios, bem como a embriaguez e a prostituição, constituem coisas boas e vantajosas para a sociedade. Berkeley refutou esse ponto de vista no seu *Aleiphron*. (N. de P. A.-B.)

[17] "A natureza, dando-lhe lágrimas, reconhece que deu ao gênero humano corações muito ternos." Juvenal, *Sátira* XV, verso 131. (N. de P. A.-B.)

tudes sociais que quer contestar nos homens. Com efeito, que são a generosidade, a clemência, a humanidade, senão a piedade aplicada aos fracos, aos culpados ou à espécie humana em geral? Até a benquerença e a amizade são, bem entendidas, produções de uma piedade constante fixadas num objeto especial, pois desejar que alguém não sofra não será desejar que seja feliz? A ser verdadeiro que a comiseração não passa de um sentimento que nos coloca no lugar daquele que sofre, sentimento obscuro e vivo no homem selvagem, desenvolvido mas fraco no homem civil, que importará tal idéia para a verdade do que digo, senão para dar-lhe mais força? A comiseração, com efeito, mostrar-se-á tanto mais enérgica quanto mais intimamente se identificar o animal espectador com o animal sofredor. Ora, é evidente que essa identificação deveu ser infinitamente mais íntima no estado de natureza do que no estado de raciocínio. É a razão que engendra o amor-próprio e a reflexão o fortifica; faz o homem voltar-se sobre si mesmo; separa-o de quanto o perturba e aflige. É a filosofia que o isola; por sua causa, diz ele, em segredo, ao ver um homem sofrendo: "Perece, se queres: quanto a mim, estou seguro". Nada, além dos perigos da sociedade inteira, atrapalha o sono tranqüilo do filósofo e o arranca do leito. Podem impunemente degolar um seu semelhante sob sua janela, ele só terá de levar as mãos às orelhas e ponderar um pouco consigo mesmo para impedir a natureza, que nele se revolta, de identificar-se com aquele que se assassina. O homem selvagem de modo algum possui esse talento admirável e, por falta de sabedoria e de razão, vemo-lo cada dia entregar-se temerariamente ao primeiro sentimento de humanidade. Nos motins, nas arruaças, a populaça se reúne, o homem prudente se distancia; a canalha, as mulheres do mercado, é que separam os contendores e impedem as pessoas de bem de se degolarem mutuamente [78].

Certo, pois a piedade representa um sentimento natural que, moderando em cada indivíduo a ação do amor de si mesmo, concorre para a conservação mútua de toda a espécie. Ela nos faz, sem reflexão, socorrer aqueles que vemos sofrer; ela, no estado de natureza, ocupa o lugar das leis, dos costumes e da virtude, com a vantagem de ninguém sentir-se tentado a desobedecer à sua doce voz; ela impedirá qualquer selvagem robusto de tirar a uma criança fraca ou a um velho enfermo a subsistência adquirida com dificuldade, desde que ele mesmo possa encontrar a sua em outra parte; ela, em lugar dessa máxima sublime da justiça raciocinada — *Faze a outrem o que desejas que façam a ti* —, inspira a todos os homens esta outra máxima de bondade natural, bem menos perfeita, mas talvez mais útil do que a precedente — *Alcança teu bem com o menor mal possível para outrem.* Numa palavra, antes nesse sentimento natural do que nos argumentos sutis deve procurar-se a causa da repugnância que todo homem experimentaria por agir mal, mesmo independentemente das máximas da educação. Ainda que possa ser próprio de Sócrates e dos espíritos de sua têmpera

78. Nas *Confissões*, Rousseau afirma que esse retrato do filósofo que raciocina contra a piedade natural tapando os ouvidos é o de Diderot. Aproveita-se disso para acusar Diderot de ter, devido à sua influência, dado às próprias obras "o tom duro e o aspecto negro" que depois não mais apresentaram. Esse retrato também visa Lucrécio (com o célebre trecho *"suave mari magno"* . . . "é doce ver um naufrágio quando se está ao abrigo em terra firme") e o moralista inglês Shaftesbury. (N. de P. A. B.)

adquirirem a virtude pela razão, há muito tempo o gênero humano não existiria mais, se sua conservação só dependesse dos que pertencem a esse grupo.

Com paixões tão pouco ativas e freio tão salutar, os homens, mais ferozes do que maus e mais preocupados em se defender do mal que possam receber do que tentados a fazê-lo a outrem, não estavam sujeitos a disputas muito perigosas. Como não tinham entre si nenhuma espécie de comércio, como conseqüentemente não conheciam nem a vaidade, nem a consideração, a estima ou o desprezo; como não possuíam a menor noção do teu e do meu, nem qualquer idéia verdadeira de justiça; como consideravam as violências, que podiam tolerar, como um mal fácil de ser reparado e não como uma injúria que deve ser punida; e como não pensavam na vingança senão maquinalmente e no momento, à maneira do cão que morde a pedra que lhe atiram — suas disputas raramente teriam conseqüências sangrentas, se não conhecessem assunto mais excitante do que o alimento. Percebo, porém, um outro mais perigoso, de que devo falar.

Entre as paixões que agitam o coração do homem, há uma, ardente, impetuosa, que torna um sexo necessário ao outro, paixão tremenda que enfrenta perigos, anula todos os obstáculos e que, nos seus furores, parece capaz de destruir o gênero humano, a cuja conservação se destina. Que aconteceria aos homens, entregues a essa raiva desenfreada e brutal, sem pudor, sem comedimento e diariamente disputando entre si os amores ao preço de seu sangue?

Impõe-se convir, inicialmente, em que, quanto mais violentas são as paixões, mais necessárias as leis para contê-las. Mas, se as desordens e crimes, que essas paixões cotidianamente causam entre nós, já mostram à saciedade a insuficiência das leis nesse particular, além disso seria útil examinar se tais desordens não nasceram com as próprias leis, pois, nesse caso, mesmo que fossem as leis capazes de reprimir as desordens, o menos que se poderia exigir é que sustassem um mal que não existiria sem elas.

Comecemos por distinguir, no sentimento do amor, o moral do físico. O físico é esse desejo geral que leva um sexo a unir-se a outro. O moral é o que determina esse desejo e o fixa exclusivamente num só objeto ou que, pelo menos, faz com que tenha por esse objeto preferido um grau bem maior de energia. Ora, é fácil de compreender que o moral, no amor, é um sentimento artificial, nascido do costume da sociedade e celebrado com muita habilidade e cuidado pelas mulheres, que visam a estabelecer seu império e tornar dominante o sexo que deveria obedecer. Esse sentimento, baseando-se em certas noções de mérito ou de beleza, que um selvagem é incapaz de ter, e em comparações que não está em condição de fazer, deve ser quase nulo para ele. Isso porque, posto que seu espírito não pôde engendrar idéias abstratas de regularidade e de proporção, seu coração também não é capaz dos sentimentos de admiração e de amor que, mesmo sem se perceber, nascem da aplicação dessas idéias. Ele ouve unicamente o temperamento que recebeu da natureza e não o gosto que não pôde adquirir — qualquer mulher lhe convém.

Limitados unicamente ao aspecto físico do amor e bastante felizes para ignorar essas preferências que irritam o sentimento e lhes aumentam as dificuldades, os homens devem sentir menos freqüentes e menos vivamente os ardores do temperamento e, em conseqüência, disputar com menor fre-

qüência e crueldade. A imaginação, que determina tantos prejuízos entre nós, não atinge corações selvagens; cada um recebe calmamente o impulso da natureza, entrega-se a ele sem escolha, com mais prazer do que furor, e, uma vez satisfeita a necessidade, extingue-se todo o desejo.

É, pois, incontestável que o próprio amor, assim como todas as outras paixões, só na sociedade adquiriu esse ardor impetuoso que muito freqüentemente o torna tão funesto aos homens e é tanto mais ridículo figurar selvagens esganando-se sem tréguas para satisfazer à sua brutalidade, quanto essa opinião é diretamente contrária à experiência. Os caraíbas, que são o povo que até agora menos se distanciou do estado de natureza, são justamente o mais calmo nos seus amores e o menos sujeito ao ciúme, apesar de viver num clima abrasador que sempre parece emprestar a tais paixões uma atividade muito maior.

Quanto às induções que se poderiam inferir, em muitas espécies de animais, dos combates dos machos que sempre ensangüentam nossos quintais ou que, por ocasião da primavera, fazem nossas florestas retinir com seus gritos ao disputarem a fêmea, é preciso começar por excluir todas as espécies nas quais a natureza estabeleceu, no poder relativo dos sexos, relações nitidamente diferentes das nossas: assim, a briga dos galos não serve como indução para a espécie humana. Nas espécies em que a proporção é melhor observada, esses combates não podem ter outras causas além da raridade das fêmeas em relação ao número de machos ou os intervalos exclusivos nos quais a fêmea recusa constantemente a aproximação do macho, o que nos leva à primeira causa, pois, se cada fêmea só suporta o macho durante dois meses em cada ano, isso faz com que o número de fêmeas pareça cinco sextos menor. Ora, nenhum desses dois casos se aplica à espécie humana, na qual o número de fêmeas sobrepassa em geral o de macho e na qual jamais se observou, mesmo entre os selvagens, as fêmeas, como as de outras espécies, terem período de cio e de isolamento. Além disso, entre inúmeros desses animais, entrando toda a espécie ao mesmo tempo em efervescência, surge um momento terrível de ardor comum, de tumulto, de desordem e de combate, momento que não aparece na espécie humana, na qual nunca o amor é periódico. Não se pode, pois, concluir do combate de certos animais pela posse das fêmeas que a mesma coisa acontecesse ao homem no estado de natureza e, se de qualquer modo se pudesse chegar a essa conclusão, como essas dissensões não destruíram as outras espécies, não se deve pelo menos julgar sejam elas mais funestas à nossa. É bem possível, nesse caso, que elas ainda causassem menos devastações do que em sociedade, sobretudo nos países em que, valendo os costumes ainda alguma coisa, o ciúme dos amantes e a vingança dos esposos determinam diariamente duelos, assassínios e coisas piores, onde o dever de uma fidelidade eterna só serve para proporcionar adultérios e onde as próprias leis da continência e da honra expandem forçosamente a devassidão e multiplicam os abortos.

Concluamos que, errando pelas florestas, sem indústrias, sem palavra, sem domicílio, sem guerra e sem ligação, sem qualquer necessidade de seus semelhantes, bem como sem qualquer desejo de prejudicá-los, talvez sem sequer reconhecer alguns deles individualmente, o homem selvagem, sujeito a poucas paixões e bastando-se a si mesmo, não possuía senão os sentimentos e as luzes próprias desse esta-

do, no qual só sentia suas verdadeiras necessidades, só olhava aquilo que acreditava ter interesse de ver, não fazendo sua inteligência maiores progressos do que a vaidade. Se por acaso descobria qualquer coisa, era tanto mais incapaz de comunicá-la quanto nem mesmo reconhecia os próprios filhos. A arte perecia com o inventor. Então não havia nem educação, nem progresso; as gerações se multiplicavam inutilmente e, partindo cada uma sempre do mesmo ponto, desenrolavam-se os séculos com toda a grosseria das primeiras épocas: a espécie já era velha e o homem continuava sempre criança [79].

Estendi-me desse modo sobre a suposição[80] dessa condição primitiva porque, devendo destruir antigos erros e preconceitos inveterados, achei que devia pulverizá-los até a raiz e mostrar, no quadro do verdadeiro estado de natureza, como a desigualdade, mesmo natural, está longe de ter nesse estado tanta realidade e influência quanto pretendem nossos escritores[81].

[79] A incapacidade, que Rousseau aponta no homem natural, para uma acumulação cultural por sobre e para além das gerações em sucessão, representa a antítese teórica e conjectural do sentido histórico da vida humana. Em outras palavras: os feitos do homem, longe de poderem ser atribuídos às suas capacidades de animal superior, resultam substancialmente da vida em sociedade que supera e transfigura as existências individuais. Por isso os historiadores modernos reconhecem em Rousseau um precioso precursor que, principalmente através de Herder, legou-nos uma visão inteiramente inédita da História. (N. de L. G. M.)

[80] O autor lembra que esse quadro do estado de natureza não passa de uma hipótese bem fundamentada, pois sua eloqüência fez com que nos esquecêssemos disso. (N de P. A. B.)

[81] Hobbes via na força um método, mais curto e mais natural do que as convenções, para fundamentar uma sociedade: o mais forte submete seus súditos, seja como um pai submete os filhos a seu governo, seja como o vencedor submete o inimigo vencido à servidão. (N. de P. A.-B.)

É fácil de ver, com efeito, que entre as diferenças que distinguem os homens, inúmeras, consideradas como naturais, são unicamente obra do hábito e dos vários gêneros de vida que os homens adotam em sociedade. Assim, um temperamento robusto ou delicado, a força ou a fraqueza, que dele derivam, resultam mais freqüentemente da maneira dura ou afeminada pela qual se foi educado do que da constituição primitiva dos corpos. A mesma coisa acontece com as forças do espírito; a educação não só estabelece diferença entre os espíritos cultos e os que não o são, como também aumenta a que existe entre os primeiros na proporção da cultura, pois, quando um gigante e um anão andam pelo mesmo caminho, cada passo, que um e outro dêem, trará uma vantagem a mais ao gigante. Ora, se se fizer uma comparação entre a diversidade prodigiosa de educação e de gêneros de vida que reina nas várias ordens do estado civil, e a simplicidade e uniformidade da vida animal e selvagem, na qual todos se alimentam com os mesmos alimentos, vivem da mesma maneira e fazem exatamente as mesmas coisas, compreender-se-á quanto deve a diferença de homem para homem ser menor no estado de natureza do que no estado de sociedade e quanto aumenta a desigualdade natural na espécie humana por causa da desigualdade de instituição.

Mas, mesmo se a natureza mostrasse na distribuição desses dons todas as preferências que se pretende que tenha, qual a vantagem alcançada pelos favorecidos em prejuízo dos demais, num estado de coisas que não admitiria quase nenhuma espécie de relação entre eles? De que servirá a beleza onde não houver amor de espécie alguma? De que serve o espírito a pessoas que não falam e a astúcia aos que não têm interesses? Ouço sempre dizer

que os mais fortes oprimirão os fracos. É preciso, porém, que me expliquem o que querem dizer com a palavra opressão. Uns dominarão com violência, outros gemerão submetidos a todos os seus caprichos. Aí está precisamente o que observo entre nós, mas não sei como se poderia dizer isso de homens selvagens, com os quais se teria mesmo grande dificuldade para fazer compreender o que é servidão e dominação. Um homem poderá muito bem apossar-se dos frutos colhidos por um outro, da caça morta por ele, do antro que lhe servia de abrigo, mas como chegaria ao ponto de fazer-se obedecer? E quais poderão ser as cadeias da dependência entre homens que nada possuem? Se me expulsam de uma árvore, sou livre de ir a uma outra; se me perseguem num certo lugar, que me impedirá de ir para outro? Se encontrar um homem com força bem superior à minha e, além disso, o bastante depravado, preguiçoso e feroz para obrigar-me a prover a sua subsistência enquanto nada fizer, será preciso que ele se resolva a não me perder de vista um só instante e ter-me amarrado com muito cuidado enquanto dormir, temendo que eu escape ou que o mate, isto é, será obrigado a expor-se voluntariamente a um trabalho muito maior do que deseja evitar e do que dá a mim mesmo. Depois de tudo isso, sua vigilância amaina um pouco, um ruído imprevisto faz com que volte a cabeça, ando vinte passos em direção à floresta, meus grilhões se quebram e ele nunca mais me vê em toda a sua vida[82].

[82] Para que se estabeleça entre os homens, a desigualdade de poder carece de uma base real que Rousseau propende a apontar na instituição da propriedade, sem a qual o esforço despendido na sujeição e vigia do semelhante escravizado não seria compensador, como seria tê-lo a trabalhar numa acumulação de bens em proveito do escravizador. (N. de L. G. M.)

Sem prolongar inutilmente esses detalhes, cada qual deve ver como, por serem os laços da servidão formados unicamente pela dependência mútua dos homens e pelas necessidades recíprocas que os unem, é impossível subjugar um homem sem antes tê-lo colocado na situação de não viver sem o outro, situação essa que, por não existir no estado de natureza, nele deixa cada um livre do jugo e torna inútil a lei do mais forte[83].

Depois de ter provado ser a desigualdade apenas perceptível no estado de natureza, e ser nele quase nula sua influência, resta-me ainda mostrar sua origem e seus progressos nos desenvolvimentos sucessivos do espírito humano. Depois de ter mostrado que a *perfectibilidade*, as virtudes sociais e as outras faculdades que o homem natural recebera potencialmente jamais poderão desenvolver-se por si próprias, pois para isso necessitam do concurso fortuito de inúmeras causas estranhas, que nunca poderiam surgir e sem as quais ele teria permanecido eternamente em sua condição primitiva, resta-me considerar e aproximar os vários acasos que puderam aperfeiçoar a razão humana, deteriorando a espécie, tornar mau[84] um ser ao transformá-lo em ser social e, partindo de tão longe, trazer enfim o homem e o mundo ao ponto em que o conhecemos.

[83] Essa crítica da teoria do direito do mais forte visa Hobbes, que baseava o direito na relação senhor escravo. O vencido teme a morte e prefere a sujeição à escravidão. Para Rousseau, por um lado, esse temor e essa sujeição só podem ser permanentes no estado de natureza; por outro lado, não é legítimo que os compromissos assumidos devido ao temor sejam obrigatórios. Toda a argumentação será retomada no *Contrato Social*, l. III, *Do direito do mais forte e da escravidão*. (N. de P. A.-B.)

[84] *Mau*: no original, "*méchant*": mau, vicioso, corrompido. Rousseau emprega igualmente o termo *dépravé*. (N. de P. A. B.)

Confesso que os acontecimentos que tenho de descrever podendo sobrevir de inúmeros modos, só por conjeturas posso decidir-me na escolha. Mas, além dessas conjeturas se tornarem verdadeiras razões quando são as mais prováveis que se possam extrair da natureza das coisas e os únicos meios que se possa ter para descobrir a verdade, as conseqüências que eu quero deduzir das minhas conjeturas, por isso não serão conjeturais, porquanto, sobre os princípios que acabo de assentar não se poderia estabelecer qualquer outro sistema que me fornecesse os mesmos resultados e do qual pudesse inferir as mesmas conclusões[85].

Isso me dispensará de estender minhas reflexões sobre a maneira pela qual o transcurso de tempo compensa a pequena verossimilhança dos acontecimentos; sobre o poderio impressionante de causas minúsculas quando agem sem interrupção; sobre a impossibilidade de, por um lado, destruírem-se certas hipóteses, no caso de estar-se, de outro lado, impossibilitado de lhes atribuir o grau de certeza de fato; sobre a razão pela qual, sendo dois fatos considerados como bastante reais para ligar uma seqüência de fatos intermediários, desconhecidos ou considerados como tais, cabe à história, quando existe, apresentar os fatos que os ligam e porque, faltando a história, à filosofia cabe determinar os fatos semelhantes que podem ligá-los[86], e porque, enfim, em matéria de acontecimentos, a semelhança reduz os fatos a um número de classes diferentes muito menor do que se imagina. Basta-me oferecer esses objetos à consideração de meus juízes; basta-me ter agido de modo a não terem os leitores vulgares necessidade de considerá-los.

[85] Do método evolutivo e conjetural não resultam, pois, meras conjeturas, mas certezas consoantes à realidade. (N. de L. G. M.)

[86] Quando, pela falta de dados objetivos, uma série histórica se mostra incompleta, a filosofia pode e deve interpolar uma interpretação coerente — eis outro ponto em que o moderno historicismo foi inspirar-se em Rousseau. (N. de L. G. M.)

Segunda Parte

O verdadeiro fundador da sociedade civil[87] foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer *isto é meu* e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo. Quantos crimes, guerras, assassínios, misérias e horrores não pouparia ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, tivesse gritado a seus semelhantes: "Defendei-vos de ouvir esse impostor; estareis perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos e que a terra não pertence a ninguém!" Grande é a possibilidade, porém, de que as coisas já então tivessem chegado ao ponto de não poder mais permanecer como eram, pois essa idéia de propriedade, dependendo de muitas idéias anteriores que só poderiam ter nascido sucessivamente, não se formou repentinamente no espírito humano. Foi preciso fazer-se muitos progressos, adquirir-se muita indústria e luzes, transmiti-las e aumentá-las de geração para geração, antes de chegar

[87] Confrontar com o pensamento de Pascal: "Este cão é meu, diziam essas pobres crianças; esse é o meu lugar ao sol — aí está o começo e a imagem da usurpação de toda a terra". (N. de P. A. B)

a esse último termo do estado de natureza. Retomemos, pois, as coisas de mais longe ainda e esforcemo-nos por ligar, de um único ponto de vista, em sua ordem mais natural, essa lenta sucessão de acontecimentos e de conhecimentos[88].

O primeiro sentimento do homem foi o de sua existência, sua primeira preocupação a de sua conservação. As produções da terra forneciam-lhe todos os socorros necessários, o instinto levou-o a utilizar-se deles. Como a fome e outros apetites o fizessem experimentar sucessivamente novas maneiras de existir, houve um que o convidou a perpetuar sua espécie e essa tendência cega, desprovida de qualquer sentimento do coração, não engendrou senão um pacto puramente animal; uma vez satisfeita a necessidade, os dois sexos não se reconheciam mais e o próprio filho, assim que podia viver sem a mãe, nada mais significava para ela.

Essa foi a condição do homem nascente; essa foi a vida de um animal limitado inicialmente às sensações puras que, tão-só se aproveitando dos dons que a natureza lhe oferecia, longe estava de pensar em arrancar-lhes alguma coisa. Mas logo surgiram dificuldades e impôs-se aprender a vencê-las; a altura das árvores, que o impedia de alcançar os frutos, a concorrência dos animais que procuravam nutrir-se deles, a ferocidade daqueles que lhe ameaçavam a própria vida, tudo o obrigou a entregar-se aos exercícios do corpo; foi preciso tornar-se ágil, rápido na carreira, vigoroso no combate. As armas naturais, que são os galhos de árvore e as pedras, logo se encontraram em sua mão. Aprendeu a dominar os obstáculos da natureza, a combater, quando necessário, os outros animais, a disputar sua subsistência com os próprios homens ou a compensar-se daquilo que era preciso ceder ao mais forte.

À medida que aumentou o gênero humano, os trabalhos se multiplicaram com os homens. A diferença das terras, dos climas, das estações pôde forçá-los a incluí-la na sua própria maneira de viver. Anos estéreis, invernos longos e rudes, verões escaldantes, que tudo consomem, exigiram deles uma nova indústria. À margem do mar e do rio, inventaram a linha e o anzol, e se tornaram pescadores e ictiófagos. Nas florestas, construíram arcos e flechas, e se tornaram caçadores e guerreiros. Nas regiões frias, cobriam-se com as peles dos animais que tinham matado. O trovão, um vulcão ou qualquer acaso feliz, fez com que conhecessem o fogo, novo recurso contra os rigores do inverno; aprenderam a conservar esse elemento, depois a reproduzi-lo e, por fim, a preparar as carnes que antes devoravam cruas.

Essa adequação reiterada dos vários seres a si mesmos e de uns a outros levou, naturalmente, o espírito do homem a perceber certas relações. Essas relações, que exprimimos pelas palavras grande, pequeno, forte, rápido, lento, medroso, ousado e outras idéias semelhantes, comparadas ao azar da necessidade e quase sem pensar nisso, acabaram por produzir-lhe uma certa espécie de reflexão, ou melhor, uma prudência maquinal, que lhe indicava as precauções mais necessárias à sua segurança.

As novas luzes, que resultaram desse desenvolvimento, aumentaram

[88] Todo esse parágrafo apresenta a tese principal do *Discurso*, cuja apresentação fora preparada pela I Parte, onde já a tínhamos esboçado na indicação relativa à dependência entre a desigualdade de poder e a desigualdade de posses (Cf. nota 81 *supra*). Explicitamente enunciada, a tese terá agora indicados seus porquês histórico-evolutivos. (N. de L. G. M.)

sua superioridade sobre os demais animais, dando-lhe consciência dela. Aplicou-se a preparar-lhes armadilhas, revidou-lhes os ataques de mil maneiras e, embora inúmeros deles o sobrepassassem em força no combate ou em rapidez na corrida, daqueles que poderiam servi-lo ou nutri-lo veio a tornar-se, com o tempo, o senhor de uns e o flagelo de outros. Assim, o primeiro olhar que lançou sobre si mesmo produziu lhe o primeiro movimento de orgulho; assim, apenas distinguindo as categorias por considerar-se o primeiro por sua espécie, dispôs-se desde logo a considerar-se o primeiro como indivíduo.

Embora seus semelhantes não fossem para ele o que são para nós e não tivesse mais comércio com eles do que com os outros animais, não foram esquecidos nas suas observações. As conformidades, que o tempo pôde fazê-lo perceber entre eles, sua fêmea e sua própria pessoa, levaram-no a ajuizar aquelas que não percebia e, vendo que todos se comportavam como teria feito em circunstâncias idênticas, concluiu que suas maneiras de pensar e de sentir eram inteiramente conformes à sua. Uma vez bem estabelecida em seu espírito, essa importante verdade levou-o a seguir, por meio de um pressentimento tão seguro e mais rápido do que a dialética, as melhores regras de conduta que, para seu proveito e segurança, achou melhor manter para com eles[89].

[89] Aqui se esclarece um dos aspectos do muito discutido e nem sempre bem formulado anti-racionalismo de Rousseau. Menos do que adverso à razão, recusa-se ele a conceber formas superiores e inferiores do conhecimento — o mais rudimentar empirismo equivale, em eficácia prática, à melhor dialética do iluminismo. E o conhecimento só pode servir para conduzir o homem na vida, jamais cabendo justificá-lo como um fim em si, à maneira dos enciclopedistas. (N. de L. G. M.)

Ensinando-lhe a experiência ser o amor ao bem-estar o único móvel das ações humanas, encontrou-se em situação de distinguir as situações raras em que o interesse comum poderia fazê-lo contar com a assistência de seus semelhantes e aquelas, mais raras ainda, em que a concorrência deveria fazer com que desconfiasse deles. No primeiro caso, unia-se a eles em bandos ou, quando muito, em qualquer tipo de associação livre, que não obrigava ninguém, e só durava quanto a necessidade passageira que a reunira. No segundo caso, cada um procurava obter vantagens do melhor modo, seja abertamente, se acreditava poder agir assim, seja por habilidade e sutileza, caso se sentisse mais fraco.

Eis como puderam os homens insensivelmente adquirir certa idéia grosseira dos compromissos mútuos e da vantagem de respeitá-los, mas somente tanto quanto poderia exigi-lo o interesse presente e evidente, posto que para eles não existia a providência e, longe de se preocuparem com um futuro distante, não pensavam nem mesmo no dia de amanhã. Se era caso de agarrar um veado, cada um sentia que para tanto devia ficar no seu lugar, mas, se uma lebre passava ao alcance de um deles, não há dúvida de que ele a perseguiria sem escrúpulos e, tendo alcançado a sua presa, pouco se lhe dava faltar a dos companheiros.

Facilmente se compreende que um tal comércio não exigia uma linguagem muito mais rebuscada do que a das gralhas ou dos macacos que se reúnem quase do mesmo modo. Gritos inarticulados, muitos gestos e alguns ruídos imitativos compuseram durante muito tempo a língua universal; juntando-se-lhes, em cada região, alguns sons articulados e convencionais — cuja instituição, como já disse, não é muito fácil explicar —, obtiveram-se

línguas particulares, porém grosseiras, imperfeitas, quase como as que até hoje possuem várias nações selvagens.

Salto multidões de séculos, forçado pelo tempo que decorre, pela abundância das coisas que tenho a dizer e pelo progresso quase insensível desses preliminares, pois, quanto mais lentos são os acontecimentos em sua sucessão, tanto mais prontos para serem descritos.

Esses primeiros progressos puseram por fim o homem à altura de conseguir outros mais rápidos. Quanto mais esclarecia o espírito, mais se aperfeiçoava a indústria. Logo, deixando de adormecer sob a primeira árvore, ou de recolher-se a cavernas, encontrou alguns tipos de machados de pedra duros e cortantes, que serviam para cortar lenha, cavar a terra e fazer choupanas de ramos, que logo resolveu cobrir de argila e de lama. A essa época se prende uma primeira revolução que determinou o estabelecimento e a distinção das famílias e que introduziu uma espécie de propriedade da qual nasceram talvez brigas e combates. No entanto, como os mais fortes possivelmente foram os primeiros a fazer habitações que se sentiam capazes de defender, é de crer que os fracos acharam mais rápido e seguro imitá-los do que tentar desalojá-los e, quanto aos que já possuíam cabanas, nenhum deles certamente procurou apropriar-se da de seu vizinho, menos por não lhe pertencer do que por ser-lhe inútil e não poder apossar-se dela sem expor-se a um combate violento com a família ocupante.

Os primeiros progressos do coração resultaram de uma situação nova que reunia numa habitação comum os maridos e as mulheres, os pais e os filhos. O hábito de viver junto fez com que nascessem os mais doces sentimentos que são conhecidos do homem, como o amor conjugal e o amor paterno. Cada família tornou-se uma pequena sociedade, ainda mais unida por serem a afeição recíproca e a liberdade os únicos liames e, então, se estabeleceu a primeira diferença no modo de viver dos dois sexos, que até aí nenhuma apresentavam. As mulheres tornaram-se mais sedentárias e acostumaram-se a tomar conta da cabana e dos filhos, enquanto os homens iam procurar a subsistência comum. Os dois sexos começaram, assim, por uma via um pouco mais suave, a perder alguma coisa de sua ferocidade e de seu vigor. Mas, se cada um em separado tornou-se menos capaz de combater as bestas selvagens, em compensação foi mais fácil reunirem-se para resistirem em comum.

Nesse novo estado, numa vida simples e solitária, com necessidades muito limitadas e os instrumentos que tinham inventado para satisfazê-las, os homens, gozando de um lazer bem maior, empregaram-no na obtenção de inúmeras espécies de comodidades desconhecidas por seus antepassados; foi o primeiro jugo que, impensadamente, impuseram a si mesmos e a primeira fonte de males que prepararam para seus descendentes, pois, além de assim continuarem a enfraquecer o corpo e o espírito, essas comodidades, perdendo pelo hábito quase todo o seu deleite e degenerando ao mesmo tempo em verdadeiras necessidades, a privação se tornou muito mais cruel do que doce fora sua posse, e os homens sentiam-se infelizes por perdê-las, sem terem sido felizes por possuí-las.

Nesse ponto, podemos entrever um pouco melhor como o uso da palavra se estabeleceu ou se aperfeiçoou insensivelmente no seio de cada família e pode-se ainda conjeturar como várias causas particulares puderam aumentar a linguagem e acelerar seu progresso,

tornando-se assim mais necessária. Grandes inundações ou tremores de terra cercaram com água ou com precipícios regiões habitadas; revoluções do globo separaram e cortaram em ilhas porções do continente. Concebe-se que, entre homens aproximados desse modo e forçados a viver juntos, teve de formar-se um idioma comum, mais facilmente do que entre aqueles que erravam livremente nas florestas da terra firme. Portanto, é muito possível que, depois de suas primeiras tentativas de navegação, alguns insulares tenham trazido até nós o uso da palavra e é pelo menos bastante verossímil que a sociedade e as línguas tenham nascido nas ilhas e aí se aperfeiçoado antes de serem conhecidas no continente.

Tudo começa a mudar de aspecto. Até então errando nos bosques, os homens, ao adquirirem situação mais fixa, aproximam-se lentamente e por fim formam, em cada região, uma nação particular, una de costumes e caracteres, não por regulamentos e leis, mas, sim, pelo mesmo gênero de vida e de alimentos e pela influência comum do clima. Uma vizinhança permanente não pode deixar de, afinal, engendrar algumas ligações entre as famílias. Jovens de sexo diferente habitam cabanas vizinhas; o comércio passageiro, exigido pela natureza, logo induz a outro, não menos agradável e mais permanente, pela freqüentação mútua. Acostumam-se a considerar os vários objetos e a fazer comparações; insensivelmente, adquirem-se idéias de mérito e de beleza, que produzem sentimentos de preferência. À força de se verem, não podem mais deixar de novamente se verem. Insinua-se na alma um sentimento terno e doce, e, à menor oposição, nasce um furor impetuoso; com o amor surge o ciúme, a discórdia triunfa e a mais doce das paixões recebe sacrifícios de sangue humano.

À medida que as idéias e os sentimentos se sucedem, que o espírito e o coração entram em atividade, o gênero humano continua a domesticar-se, as ligações se estendem e os laços se apertam. Os homens habituaram-se a reunir-se diante das cabanas ou em torno de uma árvore grande; o canto e a dança, verdadeiros filhos do amor e do lazer, tornaram-se a distração, ou melhor, a ocupação dos homens e das mulheres ociosos e agrupados. Cada um começou a olhar os outros e a desejar ser ele próprio olhado, passando assim a estima pública a ter um preço. Aquele que cantava ou dançava melhor, o mais belo, o mais forte, o mais astuto ou o mais eloqüente, passou a ser o mais considerado, e foi esse o primeiro passo tanto para a desigualdade quanto para o vício; dessas primeiras preferências nasceram, de um lado, a vaidade e o desprezo, e, de outro, a vergonha e a inveja. A fermentação determinada por esses novos germes produziu, por fim, compostos funestos à felicidade e à inocência.

Assim que os homens começaram a apreciar-se mutuamente e se lhes formou no espírito a idéia de consideração, cada um pretendeu ter direito a ela e a ninguém foi mais possível deixar de tê-la impunemente. Saíram daí os primeiros deveres de civilidade, mesmo entre os selvagens, e por isso toda afronta voluntária tornou-se um ultraje porque, junto com o mal que resultava da injúria ao ofendido, este nela via desprezo pela sua pessoa, freqüentemente mais insuportável do que o próprio mal. Eis como, cada um punindo o desprezo que lhe dispensavam proporcionalmente à importância que se atribuía, as vinganças tornaram-se tremendas e os homens sanguinários e cruéis. Aí está precisa-

mente o grau a que chegara a maioria dos povos selvagens que conhecemos[90] e, por não ter distinguido suficientemente as idéias e observado como os povos já estavam longe do primeiro estado de natureza, inúmeras pessoas apressaram-se a concluir ser o homem naturalmente cruel e ter necessidade de polícia para abrandar-se. Ora, nada é mais meigo do que o homem em seu estado primitivo, quando, colocado pela natureza a igual distância da estupidez dos brutos e das luzes funestas do homem civil, e compelido tanto pelo instinto quanto pela razão a defender-se do mal que o ameaça, é impedido pela piedade natural de fazer mal a alguém sem ser a isso levado por alguma coisa ou mesmo depois de atingido por algum mal. Porque, segundo o axioma do sábio Locke, "não haveria afronta se não houvesse propriedade".

É preciso observar, porém, que a sociedade iniciada e as relações já estabelecidas entre os homens exigiam deles qualidades diversas daquelas que deviam à sua constituição primitiva; que começando a moralidade a introduzir-se nas ações humanas, e constituindo cada um perante as leis o único juiz e vingador das ofensas que recebia, a bondade que convinha ao estado puro de natureza não era mais a que convinha à sociedade nascente; que as punições se tornavam mais severas à medida que as ocasiões de ofensa se tornavam mais freqüentes e que caberia ao terror das vinganças ocupar o lugar de freio das leis. Assim, embora os homens se tornassem menos tolerantes e a piedade natural já sofresse certa alteração, esse período de desenvolvimento das faculdades humanas, ocupando uma posição média exata entre a indolência do estado primitivo e a atividade petulante de nosso amor-próprio, deve ter sido a época mais feliz e a mais duradoura. Mais se reflete sobre isso e mais se conclui que esse estado era o menos sujeito às revoluções, o melhor para o homem *(p)*, que certamente saiu dele por qualquer acaso funesto que, para a utilidade comum, jamais deveria ter acontecido. O exemplo dos selvagens, que foram encontrados quase todos nesse ponto, parece confirmar que o gênero humano era feito para sempre nele permanecer, que esse estado é a verdadeira juventude do mundo[91] e que todos os progressos ulteriores foram, aparentemente, outros tantos passos para a perfeição do indivíduo e, efetivamente, para a decrepitude da espécie.

Enquanto os homens se contentaram com suas cabanas rústicas, enquanto se limitaram a costurar com espinhos ou com cerdas suas roupas de peles, a enfeitar-se com plumas e conchas, a pintar o corpo com várias cores, a aperfeiçoar ou embelezar seus arcos e flechas, a cortar com pedras agudas algumas canoas de pescador ou alguns instrumentos grosseiros de música — em uma palavra: enquanto só se dedicaram a obras que um único homem podia criar, e a artes que não solicitavam o concurso de várias mãos, viveram tão livres, sadios, bons e felizes quanto o poderiam ser por sua natureza, e continuaram a gozar entre si das doçuras de um comércio inde-

[90] Rousseau distingue, implicitamente, duas espécies de selvagens: 1) os bons selvagens, que conservaram a simplicidade do estado de natureza original — seriam antes "primitivos"; 2) os maus selvagens, que aprenderam os vícios da corrupção social sem equilibrá-los com as vantagens da civilização — seriam antes "bárbaros". (N. de P. A.-B.)

[91] A expressão é de Lucrécio, *Da Natureza*, Livro V. O tema é uma retomada daquele que Rousseau desenvolveu ao começar a primeira parte. (N. de P. A.-B.)

pendente; mas, desde o instante em que um homem sentiu necessidade do socorro de outro, desde que se percebeu ser útil a um só contar com provisões para dois, desapareceu a igualdade, introduziu-se a propriedade, o trabalho tornou-se necessário e as vastas florestas transformaram-se em campos aprazíveis que se impôs regar com o suor dos homens e nos quais logo se viu a escravidão e a miséria germinarem e crescerem com as colheitas.

A metalurgia e a agricultura foram as duas artes cuja invenção produziu essa grande revolução. Para o poeta foram o ouro e a prata, mas para o filósofo foram o ferro e o trigo que civilizaram os homens e perderam o gênero humano. Um e outro eram também desconhecidos dos selvagens da América que, por isso, sempre permaneceram nesse estado; os outros povos parecem ter continuado ainda bárbaros enquanto praticaram uma dessas artes sem a outra. E talvez uma das melhores razões por que a Europa foi, senão mais cedo, pelo menos mais constantemente e melhor policiada do que as outras partes do mundo, é ser ela, ao mesmo tempo, a mais abundante em ferro e a mais fértil em trigo.

É muito difícil conjeturar como os homens chegaram a conhecer e a empregar o ferro, pois não é crível que tenham imaginado por si mesmos extrair a matéria da mina e dar-lhe o preparo necessário para pô-la em fusão, antes de saber o que resultaria disso. Por outro lado, menos ainda se poderá atribuir essa descoberta a algum incêndio acidental, posto que as minas se formam em lugares áridos e desprovidos de árvores e de plantas, podendo-se até imaginar que a natureza tomara precauções para esconder-nos esse segredo fatal. Não resta, pois, senão a circunstância extraordinária de algum vulcão que, vomitando matérias metálicas em fusão, deu aos observadores a idéia de imitar essa operação da natureza. Precisa-se ainda supor, nesses observadores, muita coragem e previdência para empreender um trabalho tão penoso e imaginar, com tal antecedência, as vantagens que dele poderiam tirar, coisa que só tentariam espíritos já mais desenvolvidos do que esses deveriam ser.

Quanto à agricultura, conheceu-se o princípio muito antes de ser a prática estabelecida e absolutamente não é possível que os homens, ocupados continuamente em obter sua subsistência das árvores e das plantas, não formassem rapidamente a idéia das vias empregadas pela natureza para a geração dos vegetais; sua indústria, porém, só muito tarde voltou-se para esse lado, seja porque as árvores, que, juntamente com a caça e a pesca, forneciam sua alimentação, não necessitavam de seus cuidados, seja por falta de conhecer o uso do trigo, ou, ainda, por falta de instrumentos para cultivá-lo, por não preverem uma necessidade futura ou, afinal, por falta de meios para impedir os outros de se apropriarem do fruto de seu trabalho. Tornando-se mais industriosos, pode-se imaginar que, com pedras agudas e paus pontudos, começaram a cultivar à volta de sua cabana alguns legumes ou raízes muito antes de saber preparar o trigo e de contar com instrumentos necessários para a cultura em grande escala, mesmo sem levar em consideração que, para dedicar-se a essa ocupação e semear as terras, é preciso inicialmente resolver-se a perder alguma coisa para depois ganhar mais — preocupação muito distanciada da tendência de espírito de um homem selvagem que, como disse, sente muita dificuldade para, de manhã, pensar nas necessidades da noite.

A invenção das outras artes foi, pois, necessária para forçar o gênero humano a dedicar-se à arte agrícola. Desde que se tornaram necessários homens para fundir e forjar o ferro, precisou-se de outros para alimentar a estes. Na medida em que se multiplicou o número de trabalhadores, menos mãos houve para atender à subsistência comum, sem que com isso houvesse menos bocas para consumi-la, e, como uns precisaram de comestíveis em troca do ferro, outros por fim encontraram o segredo de empregar o ferro na multiplicação dos comestíveis. Nasceram assim, de um lado, a lavoura e a agricultura e, de outro, a arte de preparar os metais e de multiplicar-lhes o emprego.

Da cultura de terras resultou necessariamente a sua partilha e, da propriedade, uma vez reconhecida, as primeiras regras de justiça, pois, para dar a cada um o que é seu, é preciso que cada um possua alguma coisa; além disso, começando os homens a alongar suas vistas até o futuro e tendo todos a noção de possuírem algum bem passível de perda, nenhum deixou de temer a represália dos danos que poderia causar a outrem. Essa origem mostra-se ainda mais natural, por ser impossível conceber a idéia da propriedade nascendo de algo que não a mão-de-obra, pois não se compreende como, para apropriar-se de coisas que não produziu, o homem nisso conseguiu pôr mais do que o seu trabalho. Somente o trabalho, dando ao cultivador um direito sobre o produto da terra que ele trabalhou, dá-lhe conseqüentemente direito sobre a gleba pelo menos até a colheita, assim sendo cada ano; por determinar tal fato uma posse contínua, transforma-se facilmente em propriedade. Quando os antigos, diz Grócio, emprestaram a Ceres o epíteto de legisladora e a uma festa celebrada em sua honra o nome de Tesmoforia[92], com isso quiseram dar a entender ter a partilha das terras produzido uma nova espécie de direito, isto é, o direito de propriedade, diverso daquele resultante da lei natural[93].

Estando as coisas nesse estado, teriam assim continuado se os talentos fossem iguais e se, por exemplo, o emprego de ferro e a consumação dos alimentos sempre estivessem em exato equilíbrio. Mas a proporção, que nada mantinha, logo se rompeu; os mais fortes realizavam mais trabalho, o mais habilidoso tirava mais partido do seu, o mais engenhoso encontrava meios para abreviar a faina, o lavrador sentia mais necessidade de ferro ou o ferreiro mais necessidade de trigo e, trabalhando igualmente, um ganhava muito enquanto outro tinha dificuldade de viver. Assim, a desigualdade natural insensivelmente se desenvolve junto com a desigualdade de combinação, e as diferenças entre os homens, desenvolvidas pelas diferenças das circunstâncias, se tornam mais sensíveis, mais

[92] Dizia-se Ceres Tesmófora, isto é, legisladora, a fim de lembrar que ela revelara aos humanos a arte da agricultura. As tesmoforias, festas anuais em sua homenagem, só podiam ser celebradas pelas mulheres. (N. de P. A.-B.)

[93] Não se deve aferir os dados de Rousseau pela moderna antropologia cultural. Se tal fizéssemos, o melhor que nosso autor poderia oferecer seriam simples pressentimentos, não raro desmentidos pelas observações posteriores, embora indicando distinções que mais tarde se precisariam, como essa dos bárbaros compreendidos como povos em estágio de cultura diferente dos primitivos. Mas, se tais pressentimentos puderem interessar ao leitor moderno, melhor fará ele atentando para certas intuições verdadeiramente geniais de Rousseau, entre as quais avulta a desta passagem sobre a relação entre trabalho e propriedade, tema fundamental da economia e sociologia do século XIX e, também, da política moderna. Cabe sublinhar a importância da noção num trabalho dedicado ao problema da desigualdade. (N. de L. G. M.)

permanentes em seus efeitos e, em idêntica proporção, começam a influir na sorte dos particulares.

Tendo as coisas chegado a tal ponto, facilmente se imagina o resto. Não me deterei descrevendo a invenção sucessiva das outras artes, o progresso das línguas, o ensaio e o emprego dos talentos, a desigualdade das fortunas, o uso e o abuso das riquezas, nem todos os detalhes complementares que cada qual pode sem esforço imaginar. Limitar-me-ei unicamente a lançar um golpe de vista sobre o gênero humano posto na nova ordem de coisas.

Eis, pois, todas as nossas faculdades desenvolvidas, a memória e a imaginação em ação, o amor-próprio interessado, a razão em atividade, alcançando o espírito quase que o termo da perfectibilidade de que é suscetível. Aí estão todas as qualidades naturais postas em ação, estabelecidos a posição e o destino de cada homem, não somente quanto à quantidade dos bens e o poder de servir ou de ofender, mas também quanto ao espírito, à beleza, à força e à habilidade, quanto aos méritos e aos talentos e, sendo tais qualidades as únicas que poderiam merecer consideração, precisou-se desde logo tê-las ou afetar possuí-las. Para proveito próprio, foi preciso mostrar-se diferente do que na realidade se era. Ser e parecer tornaram-se duas coisas totalmente diferentes[94]. Dessa distinção resultaram o fausto majestoso, a astúcia enganadora e todos os vícios que lhes formam o cortejo. Por outro lado, o homem, de livre e independente que antes era, devido a uma multidão de novas necessidades passou a estar sujeito, por assim dizer, a toda a natureza e, sobretudo, a seus semelhantes dos quais num certo sentido se torna escravo, mesmo quando se torna senhor: rico, tem necessidade de seus serviços; pobre, precisa de seu socorro, e a mediocridade não o coloca em situação de viver sem eles. É preciso, pois, que incessantemente procure interessá-los pelo seu destino e fazer com que achem, real ou aparentemente, residir o lucro deles em trabalharem para o seu próprio. Isso faz com que seja falso e artificioso para com uns, e, para com outros, imperativo e duro, e o coloca na contingência de iludir a todos aqueles de que necessita, quando não pode fazer-se temer por eles ou não considera de seu interesse ser-lhes útil. Por fim, a ambição devoradora, o ardor de elevar sua fortuna relativa, menos por verdadeira necessidade do que para colocar-se acima dos outros, inspira a todos os homens uma negra tendência a prejudicarem-se mutuamente, uma inveja secreta tanto mais perigosa quanto, para dar seu golpe com maior segurança, freqüentemente usa a máscara da bondade: em uma palavra, há, de um lado, concorrência e rivalidade, de outro, oposição de interesses e, de ambos, o desejo oculto de alcançar lucros a expensas de outrem. Todos esses males constituem o primeiro efeito da propriedade e o cortejo inseparável da desigualdade nascente.

Antes que se tivessem inventado os sinais representativos das riquezas, elas só podiam consistir em propriedades e animais, os únicos bens reais que os homens podiam possuir. Ora, quando as heranças cresceram em número e em extensão, a ponto de cobrir todo o solo, e tocaram-se umas às outras, uns só puderam prosperar a expensas dos outros, e os supranumerários, que a fraqueza ou a indolência tinham impedido por seu turno de as adquirir, tendo se tornado pobres sem nada ter perdido, porque, tudo mudan-

[94] Comparar com o primeiro discurso, começo da primeira parte, sobre os malefícios da polidez. (N. de P. A. B.)

do à sua volta, somente eles não mudaram, viram-se obrigados a receber ou roubar sua subsistência da mão dos ricos. Daí começaram a nascer, segundo os vários caracteres de uns e de outros, a dominação e a servidão, ou a violência e os roubos. Os ricos, de sua parte, nem bem experimentaram o prazer de dominar, logo desdenharam todos os outros e, utilizando seus antigos escravos para submeter outros, só pensaram em subjugar e dominar seus vizinhos, como aqueles lobos famintos que, uma vez comendo carne humana, recusam qualquer outro alimento e só querem devorar homens.

Assim, os mais poderosos ou os mais miseráveis, fazendo de suas forças ou de suas necessidades uma espécie de direito ao bem alheio, equivalente, segundo eles, ao de propriedade, seguiu-se à rompida igualdade a pior desordem: assim as usurpações dos ricos, as extorções dos pobres, as paixões desenfreadas de todos, abafando a piedade natural e a voz ainda fraca da justiça, tornaram os homens avaros, ambiciosos e maus. Ergueu-se entre o direito do mais forte e o do primeiro ocupante um conflito perpétuo que terminava em combates e assassinatos *(q)*. A sociedade nascente foi colocada no mais tremendo estado de guerra; o gênero humano, aviltado e desolado, não podendo mais voltar sobre seus passos nem renunciar às aquisições infelizes que realizara, ficou às portas da ruína por não trabalhar senão para sua vergonha, abusando das faculdades que o dignificam.

Attonitus novitate mali, divesque, miserque
Effugere optat opes, et quae modo voverat odit[95]
Ovídio, *Metamorfoses*, XI, v. 127

Não é possível que os homens não tenham, afinal, refletido sobre tão miserável situação e as calamidades que os afligiam. Os ricos, sobretudo, com certeza logo perceberam quanto lhes era desvantajosa uma guerra perpétua cujos gastos só eles pagavam e na qual tanto o risco da sua vida como o dos bens particulares eram comuns. Aliás, qualquer que fosse a interpretação que pudessem dar às suas usurpações, sabiam muito bem estarem estas apoiadas unicamente num direito precário e abusivo e que, tendo sido adquiridas apenas pela força, esta mesma poder-lhes-ia arrebatá-las sem que pudessem lamentar-se. Os enriquecidos só pela indústria não podiam basear sua propriedade em melhores títulos. Por mais que dissessem: "Fui eu quem construiu este muro; ganhei este terreno com meu trabalho", outros poderiam responder-lhes: "Quem vos deu as demarcações, por que razão pretendeis ser pagos a nossas expensas, de um trabalho que não vos impusemos? Ignorais que uma multidão de vossos irmãos perece e sofre a necessidade do que tendes a mais e que vos seria necessário um consentimento expresso e unânime do gênero humano para que, da subsistência comum, vos apropriásseis de quanto ultrapassasse a vossa?" Destituído de razões legítimas para justificar-se e de forças suficientes para defender-se, esmagando com facilidade um particular, mas sendo ele próprio esmagado por grupos de bandidos, sozinho contra todos e não podendo, dados os ciúmes mútuos, unir-se com seus iguais contra os inimigos unidos pela esperança comum da pilhagem, o rico, forçado

95 "Tomados de estupor com a novidade do mal, tanto o rico quanto o pobre desejam escapar às riquezas e maldizem aquilo que um instante atrás invocaram com seus votos." Ovídio, *Metamorfoses*, XI, verso 127, citado por Montaigne, *Ensaios*, II, XII. (N. de P.A.-B.)

pela necessidade, acabou concebendo o projeto que foi o mais excogitado que até então passou pelo espírito humano. Tal projeto consistiu em empregar em seu favor as próprias forças daqueles que o atacavam, fazer de seus adversários seus defensores, inspirar-lhes outras máximas e dar-lhes outras instituições que lhe fossem tão favoráveis quanto lhe era contrário[96] o direito natural.

Com esse desígnio, depois de expor a seus vizinhos o horror de uma situação que os armava, a todos, uns contra os outros, que lhes tornava as posses tão onerosas quanto o eram suas necessidades, e na qual ninguém encontrava a segurança, fosse na pobreza ou na riqueza, inventou facilmente razões especiosas para fazer com que aceitassem seu objetivo: "Unamo-nos", disse-lhes, "para defender os fracos da opressão, conter os ambiciosos e assegurar a cada um a posse daquilo que lhe pertence; instituamos regulamentos de justiça e de paz, aos quais todos sejam obrigados a conformar-se, que não abram exceção para ninguém e que, submetendo igualmente a deveres mútuos o poderoso e o fraco, reparem de certo modo os caprichos da fortuna. Em uma palavra, em lugar de voltar nossas forças contra nós mesmos, reunamo-nos num poder supremo que nos governe segundo sábias leis, que protejam e defendam todos os membros da associação, expulsem os inimigos comuns e nos mantenham em concórdia eterna".

Fora preciso muito menos do que o equivalente desse discurso para arrastar homens grosseiros, fáceis de seduzir, que aliás tinham questões para deslindar entre si, que não podiam dispensar árbitros e possuíam demasiada ambição para poder por muito tempo dispensar os senhores. Todos correram ao encontro de seus grilhões[97], crendo assegurar sua liberdade, pois, com muita razão[98] reconhecendo as vantagens de um estabelecimento político, não contavam com a suficiente experiência para prever-lhe os perigos; os mais capazes de pressentir os abusos eram precisamente aqueles que contavam aproveitar-se deles, e até os prudentes compreenderam a necessidade de resolverem-se a sacrificar parte de sua liberdade para conservar a do outro, como um ferido manda cortar um braço para salvar o resto do corpo.

Tal foi ou deveu ser a origem da sociedade e das leis, que deram novos entraves ao fraco e novas forças ao rico *(r)*, destruíram irremediavelmente a liberdade natural, fixaram para sempre a lei da propriedade e da desigual-

[96] Na verdade, o contrato social é mais vantajoso para os ricos, cujos bens garante, do que para os pobres, aos quais nada mais oferece do que a segurança da pessoa. Cf. *Contrato Social*, I, IX: "O mais singular dessa alienação é que, aceitando a comunidade os bens dos particulares, longe de despojá-los, não faz senão com isso assegurar a posse legítima, cambiando a usurpação por um direito verdadeiro, e o gozo pela propriedade". Igualmente Rousseau aplicará à fórmula de tal contrato uma importante refutação: todo bem que não é efetivamente trabalhado por seu possuidor, ou cujo uso interessa à comunidade, pode ser definitivamente alienado. Impõe-se compreender que, neste passo, Rousseau critica a idéia — exprimida por Diderot no artigo *Direito Natural* — dum tratado social, ditado pela natureza, duma sociedade geral do gênero humano. O verdadeiro contrato social é coisa bem diversa. Cf. *Manuscrito de Genebra*, cap. II, que critica explicitamente Diderot. (N. de P. A.-B.)

[97] Chegamos ao passo em que o *Contrato Social* encontrará seu ponto de partida: "O homem nasceu livre e em todas as partes encontra-se a ferros". (N. de P. A.-B.)

[98] Hobbes e Locke já haviam observado que a razão trabalhava por incitação da necessidade de segurança e que permitia a realização da passagem do estado de natureza para o estado social. (N. de P. A.-B.)

dade, fizeram de uma usurpação sagaz um direito irrevogável e, para lucro de alguns ambiciosos, daí por diante sujeitaram todo o gênero humano ao trabalho, à servidão e à miséria. Vê-se, com facilidade, como o estabelecimento de uma única sociedade tornou indispensável o de todas as outras e como foi preciso se unirem, por sua vez, para enfrentar forças conjuntas. As sociedades, multiplicando-se ou estendendo-se rapidamente, logo cobriram toda a superfície da terra e não mais se pôde encontrar um único ponto do universo em que se conseguisse escapar ao jugo e subtrair-se ao gládio, freqüentemente mal dirigido, que cada homem perpetuamente passou a ver suspenso sobre a sua cabeça. Tornando-se, deste modo, o direito civil a regra comum dos cidadãos, a lei natural só encontrou lugar, entre as diversas sociedades[99], onde, sob o nome de direito das gentes, foi moderada por algumas convenções tácitas para tornar o comércio possível e fazer as vezes da comiseração natural que, perdendo entre as sociedades quase toda a força que tinha entre os homens, só reside ainda em algumas grandes almas cosmopolitas capazes de transpor as barreiras imaginárias que separam os povos e, a exemplo do ser soberano que os criou, agasalham todo o gênero humano na sua benevolência[100].

Os corpos políticos, deste modo permanecendo, entre si, em estado de natureza, logo se ressentiram dos inconvenientes que haviam forçado os particulares a sair dele, e tal estado tornou-se ainda mais funesto entre esses grandes corpos do que fora, antes, entre os indivíduos dos quais se compunham. Daí nasceram as guerras nacionais, as batalhas, os assassinatos, as represálias que levam a natureza a agitar-se e chocam a razão, e todos esses preconceitos horríveis que consideram como virtude a honra de derramar o sangue humano. As pessoas de bem passaram a incluir entre seus deveres o de degolar seus semelhantes; viu-se, por fim, os homens se massacrarem aos milhares sem saber por que e cometeram-se mais assassinatos num só dia de combate e mais horrores na tomada de uma única cidade do que se cometera, no estado de natureza, em toda a face da terra, durante séculos inteiros. Tais são os primeiros efeitos que se discernem na divisão do gênero humano em diferentes sociedades. Voltemos à sua instituição.

Sei que muitos atribuíram outras origens às sociedades políticas, como as conquistas do mais potente ou a união dos fracos. A escolha entre essas causas é indiferente ao que desejo estabelecer; no entanto, a que acabo de expor me parece a mais natural pelas seguintes razões: 1.º porque, no primeiro caso, não sendo o direito de conquista, de modo algum, um direito, não

[99] Rousseau esboça o projeto de procurar o fundamento de um contrato social entre todas as sociedades no seio da humanidade. (N. de P. A.-B.)

[100] Coloca-se o problema do direito natural em seus verdadeiros termos, que são de duas ordens distintas: 1) históricos, pois o jusnaturalismo destinava-se precipuamente a restabelecer a obediência à ordem natural, que, por sua vez, melhor se exprimiria no estado de natureza, como é óbvio; 2) morais, que interessavam especialmente a Rousseau, para quem o direito moral constituiria uma compensação à fria mecânica da lei civil. Cf. o desenvolvimento ulterior do tema nos parágrafos seguintes. Até hoje, esses dois sentidos do direito natural são permanentes e, ao menos no que tange ao direito internacional, operantes. (N. de L. G. M.)

pôde fundamentar nenhum outro[101], ficando sempre o conquistador e os povos conquistados em estado de guerra entre si, a menos que a nação, reposta em plena liberdade, escolha voluntariamente seu vencedor como chefe; até então, como só se basearam na violência, umas poucas capitulações feitas, sendo conseqüentemente por si mesmas nulas, não pode haver nesta hipótese nem verdadeira sociedade, nem corpo político, nem outra lei senão a do mais forte; 2.º porque essas palavras *forte* e *fraco* são, no segundo caso, equívocas; porque, no intervalo que se encontra entre o estabelecimento do direito de propriedade ou do primeiro ócupante, e o dos governos políticos, as palavras *pobre* e *rico* dão melhor o sentido desses termos, porquanto, com efeito, um homem não tinha, antes das leis, quaisquer outros meios de dominar seus iguais senão atacando seus bens ou lhes transmitindo certa porção do seu; 3.º porque os pobres, não tendo senão sua liberdade para perder, seria uma tremenda loucura de sua parte destituir-se voluntariamente do único bem que lhes restava, para nada ganhar em compensação; porque os ricos, ao contrário, sendo por assim dizer sensíveis em todas as partes de seus bens, era muito mais fácil causar-lhes mal; porque, conseqüentemente, tinham estes mais precauções a tomar para defender-se disso, e, porque, por fim, é razoável crer-se ter sido uma coisa inventada antes por aqueles a quem é útil do que por aqueles a quem causa mal.

O Governo nascente não teve uma forma constante e regular. A falta de filosofia e de experiência só deixava perceber os inconvenientes presentes, e só se pensava em remediar os outros na medida em que se apresentavam. Malgrado todos os trabalhos dos mais sábios legisladores, o estado político permaneceu sempre imperfeito, porque era quase obra do acaso e porque, apenas iniciado, o tempo, descobrindo os defeitos e sugerindo os remédios, nunca pôde corrigir os vícios de constituição. Remendava-se continuamente, quando fora preciso ter começado por limpar a eira e afastar todo o material velho, como fez Licurgo em Esparta, para depois construir um edifício sólido. A sociedade, a princípio, constituiu-se somente de algumas convenções gerais que todos os particulares se comprometeram a observar e das quais a comunidade se tornou fiadora perante cada um deles. Foi necessário que a experiência demonstrasse como uma tal constituição era fraca e como os infratores podiam facilmente evitar a acusação ou o castigo das faltas, das quais somente o público deveria ser testemunha e juiz; foi preciso que se iludisse a lei de mil modos, que os inconvenientes e as desordens se multiplicassem continuamente para que, por fim, se pensasse em confiar a particulares a perigosa custódia da autoridade pública e se delegasse a magistrados o cuidado de fazer observar as deliberações do povo. É suposição que não se pode contraditar seriamente aquela que diz terem sido os chefes escolhidos antes de organizar-se a confederação, e

101 Neste ponto, Rousseau visa Hobbes e também Aristóteles e Grócio. *Cf. Contrato Social*, I, IV: *Da escravidão*.
A sociedade não é absolutamente contrária ao estado de natureza, porquanto este admite a possibilidade da sociabilidade e da perfectibilidade: a sociedade poderia, pois, ter sido boa, se fora uma transposição racional do estado de natureza; mas, tendo-se dado ao acaso a passagem para o estado social, a existência da sociedade atual é acidental e essa sociedade forçosamente é má. Não era necessária a evolução da sociedade, mas impunha-se dirigi-la para que fosse boa; entregue a si mesma, ela tudo corrompeu. O *Contrato Social* enunciará, precisamente, os princípios de uma evolução dirigida. (N. de P. A.-B.)

os ministros escolhidos antes de existirem as próprias leis.

Não seria mais razoável crer que os povos se tenham inicialmente lançado nos braços de um senhor absoluto, sem condições nem compensações, e que lançar-se na escravidão fosse o primeiro meio que pudessem imaginar homens orgulhosos e desconfiados para atender à segurança comum[102]. Com efeito, por que se darem a superiores, senão para defender-se da opressão e proteger seus bens, suas liberdades e suas vidas que, por assim dizer, representam os elementos constitutivos de seu ser? Ora, como nas relações de homem para homem o pior que pode acontecer a um é ver-se à discrição do outro, não contrariaria o bom senso começar por despojar-se, nas mãos de um chefe, das únicas coisas para cuja conservação necessitavam de seu auxílio? Que equivalente poderia oferecer-lhes o chefe pela concessão de tão belo direito? E, se tivesse ousado exigi-lo, a pretexto de defendê-los, não receberia logo a resposta do apólogo: "Que nos fará a mais o inimigo?" Incontestável, pois, e máxima fundamental de todo o direito político, é que os povos se deram chefes para defender sua liberdade e não para serem dominados. "Se temos um príncipe" dizia Plínio a Trajano, "é para que nos preserve de ter um senhor."[103]

Os políticos fazem sobre o amor à liberdade os mesmos sofismas que os filósofos sobre o estado de natureza — pelas coisas que vêem, julgam coisas muito diferentes, que não viram; atribuem aos homens uma tendência natural à servidão pela paciência com a qual aqueles, que têm sob os olhos, suportam a sua, sem pensar que com a liberdade acontece o mesmo que com a inocência e a virtude, cujo valor só se percebe à medida que a própria pessoa usufrui delas e cujo gosto se perde assim que se as perdem. "Conheço as delícias de tua terra", dizia Brásidas[104] a um sátrapa que comparava a vida de Esparta à de Persépolis, "mas não podes conhecer os prazeres da minha."

Assim como um corcel indomável eriça a crina, bate com o pé na terra e se debate impetuosamente só com a aproximação do freio, enquanto que um cavalo domado agüenta pacientemente o chicote e a espora, também o homem bárbaro não dobra sua cabeça ao jugo que o homem civilizado carrega sem murmurar e prefere a mais tempestuosa liberdade a uma tranqüila dominação. Não é, pois, pelo aviltamento dos povos dominados que se devem julgar das disposições naturais do homem a favor ou contra a servidão, mas sim pelo prodígio realizado por todos os povos livres para se defenderem da opressão. Sei que os primeiros nada fazem senão enaltecer continuamente a paz e o sossego de que gozam sob seus grilhões e que *miserrimam servitutem pacem appellant*[105], mas quando vejo os outros sacrificarem os prazeres e o repouso, a riqueza, o poder e a própria vida pela

[102] Essa era a opinião de Hobbes e de Grócio. (N. de P. A. B.)

[103] Citação inexata. "Seis, ut sunt diversa natura dominatio et principatus, ita non aliis esse principem gratiorem, quam qui maxime dominum graventur" (Plínio, *Panegírico*, XLV). "Sabes que, assim como a tirania e o poder legítimo são de natureza contrária, do mesmo modo não há homens mais apegados a seu imperador do que aqueles a quem mais pesa um senhor." (N. de P. A.-B.)

[104] *Brásidas:* general espartano; durante a guerra do Peloponeso, ganhou a batalha de Anfípolis, na qual foi ferido mortalmente (422 a. C.). (N. de P. A.-B.)

[105] "Chamam de paz a mais miserável das servidões." Tácito, *Histórias* IV, XVII. (N. de P. A.-B.)

conservação desse único bem tão desprezado por aqueles que o perderam, quando vejo animais, nascidos livres e detestando o cativeiro, esmagarem a cabeça contra as grades da prisão, quando vejo multidões de selvagens nus desprezarem as volúpias européias e enfrentarem a fome, o fogo, o ferro e a morte para conservar somente sua independência, concluo não poderem ser os escravos os mais indicados para raciocinar sobre a liberdade.

Quanto à autoridade paterna, da qual muita gente fez derivar o governo absoluto e toda a sociedade, sem examinar as provas em contrário de Locke e Sidney[106], basta observar que nada no mundo mais se distancia do espírito feroz do despotismo do que a doçura dessa autoridade, que leva em consideração antes o benefício daquele que obedece do que a utilidade daquele que comanda. Além disso, o pai, pela lei da natureza, só é senhor do filho enquanto necessário seu auxílio, tornando-se depois disso iguais e, então, o filho, inteiramente independente do pai, só lhe deve respeito sem nenhuma obediência, pois o reconhecimento representa um dever que se deve cumprir, mas não um direito que se possa exigir. Em lugar de dizer que a sociedade civil deriva do poder paterno, dever-se-ia, pelo contrário, dizer que dela tira esse poder sua principal força. Um indivíduo só foi reconhecido como pai de outros quando estes se reuniram à sua volta. Os bens do pai, dos quais é verdadeiramente senhor, são os laços que retêm seus filhos em sua dependência, e só pode fazê-los participar de sua sucessão na medida em que se tornarem merecedores do pai por contínua deferência a seus desejos. Ora, longe de poderem esperar os súditos por qualquer favor semelhante de seu déspota, por lhe pertencerem como um próprio seu — eles e tudo o que possuem —, ou pelo menos por pretender ele que assim seja, vêem-se obrigados a receber como favor o que lhes deixa de seus próprios bens: faz justiça quando os despoja, presta-lhes um favor quando os deixa viver.

Continuando assim a examinar os fatos segundo o direito, não se encontrará mais solidez do que verdade no estabelecimento voluntário da tirania e seria difícil mostrar a validade de um contrato que só obrigaria uma das partes, no qual tudo caberia a um lado e nada a outro, e que só resultaria em prejuízo de quem nele se compromete. Esse sistema odioso está bem longe de ser, mesmo hoje, o dos sábios e bons monarcas, e sobretudo dos reis de França, como se pode verificar em várias passagens de seus editos, e, em especial, no seguinte trecho de uma obra célebre, publicada em 1667, em nome e por ordem de Luís XIV: "Que em absoluto se diga não estar o soberano sujeito às leis de seu Estado, pois que a proposição contrária é uma verdade do direito das gentes, que a adulação algumas vezes atacou, mas que os bons príncipes sempre defenderam como uma divindade tutelar de seus Estados. Quanto mais legítimo é dizer-se com o sábio Platão, que a felicidade perfeita de um reino consiste em ser o príncipe obedecido pelos seus súditos, em o príncipe obedecer a lei e em ser a lei justa e visar sempre ao bem do

[106] Algernon Sidney (morto em 1683), autor dos *Discursos a Propósito do Governo*, refutou, ponto a ponto, o *Patriarca* de Filmer (publicado, postumamente, em 1653) que defendia o fundamento paternal da monarquia. Locke, no primeiro de seus *Tratados sobre o Governo*, repete Sidney. Rousseau retoma o assunto e o comentário a esses autores no início do artigo sobre a "Economia Política". (N. de L. G. M.)

público!"[107] Não me deterei procurando saber se, sendo a liberdade a mais nobre das faculdades do homem, não equivaleria a degradar a natureza pôr-se ao nível das bestas escravas do instinto, ofender mesmo o autor de seu ser quando se renuncia sem reservas ao mais precioso de todos os seus dons, quando se submete a cometer os crimes proibidos para agradar a um senhor feroz e insensato, e ainda se o operário sublime deverá ficar mais irado em ver destruir do que em ver desonrar sua mais bela obra. Não levarei em consideração, em se querendo, a autoridade de Barbeyrac[108], que declara precisamente, de acordo com Locke, não poder ninguém vender sua liberdade senão ao ser submetido a uma potência arbitrária que o trate de acordo com sua fantasia. "Pois", acrescenta ele, "isto seria vender sua própria vida, da qual não se é senhor."[109] Perguntarei, somente, com que direito aqueles que não temem aviltar-se até tal ponto, puderam submeter sua posteridade à mesma ignomínia e em seu nome renunciar a bens que ela não recebe de sua liberalidade e sem os quais a própria vida é onerosa a todos dignos dela.

Pufendorf diz que, assim como por meio de convenções e de contratos se transfere a fortuna a outrem, pode-se abrir mão da liberdade em proveito de alguém. Eis o que me parece um raciocínio bastante falho, pois, em primeiro lugar, o bem que alieno torna-se-me coisa inteiramente estranha cujo abuso me é indiferente, mas é de meu interesse que não abusem de minha liberdade e não posso, sem tornar-me culpado do mal que me forçarão a fazer, expor-me a tornar-me instrumento do crime. Além disso, o direito de propriedade sendo apenas de convenção e instituição humana, qualquer homem pode a seu arbítrio dispor daquilo que possui; isso, porém, não acontece com os bens essenciais da natureza, tais

[107] Este trecho parece estar em contradição com todos os princípios que, na realidade, guiaram Luís XIV em sua política de autoridade, de dominação e conquistas. Impõe-se saber em que circunstâncias e com que desígnios foi escrito. É extraído do *Traité des Droits de la Reine Très-Chrétienne sur Divers États de la Monarchie d'Espagne* (1667). Quando, depois da morte de Filipe IV, rei da Espanha, Luís XIV preparou-se, apesar das renúncias formais consentidas no seu contrato de casamento, para invadir os Países-Baixos espanhóis, publicou esse *Traité*. Fazendo-se passar como "submetido às leis de seu Estado", isto é, como colocado por elas na necessidade de pegar em armas, Luís XIV pensava somente em influenciar as potências estrangeiras e não em governar seus próprios súditos; aliás, o mesmo *Traité* apressa-se a prevenir as conseqüências da verdade que acaba de anunciar: "Os reis são os autores das leis nos seus Estados. Isso não quer dizer que se duvide de terem os reis o poder de fazer e de derrogar leis; esse direito é, indiscutivelmente, um dos mais belos florões de sua coroa". Ao apresentar isoladamente um trecho, Rousseau faz com que tome um caráter inteiramente diverso; sem dúvida, desejou ele dar sutil lição ao governo então existente. (N. de P. A.-B.)

[108] Barbeyrac, professor de direito em Groningue, publicou no começo do século XVII uma tradução francesa das obras de Pufendorf sobre *O Direito da Natureza, Das Gentes* e *Dos deveres do Homem e do Cidadão*. Rousseau o atacará no *Contrato Social*, II, II. (N. de P. A.-B.)

[109] Idéia cara a Rousseau, que a desenvolverá no *Contrato Social*, I, IV, *Da escravidão*. "Afirmar que um homem se dá gratuitamente constitui uma afirmação absurda e inconcebível; tal ato é ilegítimo e nulo, precisamente porque aquele que o faz não está no completo domínio de seus sentidos." Essa idéia repousa numa concepção da liberdade exposta na *Profissão de Fé do Vigário Saboiano*, II. "Sem dúvida, não sou livre de não querer meu próprio bem; não sou livre de querer meu mal. . . (A providência) não quer o mal que o homem faz ao abusar da liberdade que ela lhe dá, mas ela não o impede de fazer. Ela o criou livre a fim de que ele fizesse, não o mal, mas o bem, escolhendo-o." (N. de P. A.-B.)

como a vida e a liberdade, de que cada um pode gozar e dos quais é pelo menos duvidoso se tenha o direito de despojar-se. Destituindo-se de uma, degrada-se o ser; destituindo-se de outra, anula-se quanto existe em si próprio, e, como nenhum bem temporal pode dispensar-se de uma e de outra, constituiria ofensa às leis da natureza e à razão renunciar a elas a qualquer preço. Mas, ainda que se pudesse alienar sua liberdade como a seus bens, a diferença seria muito grande para os filhos que só gozam dos bens do pai pela transmissão de seu direito, enquanto, sendo a liberdade um dom que lhes advém da natureza pela qualidade de homem, seus pais não têm qualquer direito de despojá-los dele. De modo que, assim como para estabelecer a escravidão precisou-se violentar a natureza, foi necessário modificá-la para perpetuar esse direito e os jurisconsultos que pronunciaram gravemente nascer escravo o filho de um escravo resolveram, em outras palavras, que um homem não nasceria homem.

Parece-me, portanto, certo não somente que os governos não começaram pelo poder arbitrário que não passa da corrupção, termo extremo e que afinal reduz os governos simplesmente à lei do mais forte, do qual foram inicialmente o remédio, mas também que, ainda quando tivessem assim começado, sendo esse poder por sua natureza ilegítimo, não pôde servir de base aos direitos da sociedade e, conseqüentemente, à desigualdade de instituição.

Sem entrar, nesse momento, nas pesquisas que ainda restam por fazer sobre a natureza fundamental de qualquer governo, limito-me, seguindo a opinião comum, a considerar aqui o estabelecimento do corpo político como um verdadeiro contrato entre o povo e os chefes que escolhe, contrato pelo qual as duas partes se obrigam à observância das leis nele estipuladas e que formam os liames de sua união[110]. Tendo o povo, quanto às relações sociais, reunido todas as suas vontades numa só, tornam-se todos os assuntos, sobre os quais essa vontade se exprime, outras tantas leis fundamentais que obrigam todos os membros do Estado sem exceção, regulamentando uma delas a escolha e o poder dos magistrados encarregados de zelar pela execução das outras. Esse poder se estende a quanto possa manter a constituição, sem chegar a mudá-la. Juntam-se-lhe honrarias que tornam respeitáveis as leis e seus ministros e, para estes, pessoalmente, prerrogativas que os compensam dos trabalhos penosos acarretados por uma boa administração. O magistrado, por seu lado, obriga-se a só utilizar o poder que lhe é confiado segundo a intenção dos que confiaram nele, a manter cada um no gozo tranqüilo do que lhe pertence e, em todas as ocasiões, a preferir a utilidade pública a seu próprio interesse.

Antes que a experiência o demonstrasse, ou o conhecimento do coração humano fizesse prever os abusos inevitáveis de uma tal constituição, ela certamente pareceu a melhor, por serem aqueles que estavam encarregados de sua conservação os mais interessados nisso, pois, não se baseando a magistratura e seus direitos senão nas leis fundamentais, assim que fossem estas destruídas, os magistrados deixariam de ser legítimos e o povo não mais

[110] Rousseau acabará as pesquisas, que aqui anuncia, no *Contrato Social*, onde distinguirá: 1) o contrato social, pelo qual se constitui um "corpo moral e coletivo", que é o "corpo político", ou seja, o "Estado", quando passivo, ou o "Soberano", quando ativo (I, I, c. IV); 2) a constituição de um governo, mero "corpo intermediário entre os súditos e o soberano", no que não vai qualquer contrato (I, III, c. I). (N. de L. G. M.)

estaria obrigado a obedecer-lhes, e como não era o magistrado, mas a lei, que constituíra a essência do Estado, cada um de direito voltaria de novo à sua liberdade natural.

Por menos que se reflita atentamente sobre o assunto, tal coisa se confirmaria por novas razões e, pela natureza do contrato, ver-se-ia que não poderia ser irrevogável, pois, se não houvesse poder superior capaz de fazer-se fiador da fidelidade dos contratantes, nem de forçá-los a cumprir seus compromissos recíprocos, somente as partes ficariam como juízes em causa própria e cada uma delas sempre estaria no direito de renunciar ao contrato assim que achasse que a outra estivesse infringindo as condições ou desde que estas cessassem de convir-lhes. Sobre tal princípio parece legítimo fundamentar-se[111] o direito de abdicar. Ora, considerando apenas, como o fazemos, a instituição humana, se o magistrado, que está com todo o poder em suas mãos e se apropria de todas as vantagens do contrato, tivesse o direito de renunciar à autoridade, com muito mais razão deveria o povo, que paga por todas as faltas dos chefes, ter o direito de renunciar à dependência. Mas as dissensões profundas, as desordens infinitas, que esse poder perigoso necessariamente acarretaria, mostram, mais do que qualquer outra coisa, como os governos humanos tinham necessidade de uma base mais sólida do que a pura razão e como era necessário à tranqüilidade pública que a vontade divina interviesse para dar à autoridade soberana um caráter sagrado e inviolável que privasse os súditos do direito funesto de dispor dela. Ainda que a religião tivesse prodigalizado somente este bem aos homens, já bastaria para que todos devessem adorá-la e adotá-la, mesmo com seus abusos, porquanto ela poupa muito mais sangue do que aquele que o fanatismo faz correr[112]. Mas sigamos o fio de nossa hipótese.

As várias formas de governo têm sua origem nas diferenças mais ou menos profundas encontradas entre os particulares por ocasião da instituição. Um homem era eminente pelo poder, pela virtude, riqueza ou crédito; só ele foi eleito magistrado e o Estado tornou-se monárquico. Se inúmeros homens, quase iguais entre si, se sobrepunham aos demais, eram eleitos conjuntamente e fez-se uma aristocracia. Aqueles, entre os quais a fortuna ou os talentos eram menos desproporcionais e se encontravam menos distanciados do estado de natureza, tomaram em comum a administração suprema e formaram uma democracia[113]. O tempo demonstrou qual dessas formas era a mais vantajosa para os homens. Uns submeteram-se unicamente às leis, outros logo obedeceram a senhores. Os cidadãos quiseram conservar sua liberdade, os súditos só pensaram em arrancá-la de seus vizinhos, não podendo conceber que outros gozassem de um bem do qual eles próprios não mais gozavam. Em uma palavra, de um lado ficaram as riquezas e as conquistas, e, do outro, a felicidade e a virtude.

[111] Cf. *Contrato Social*, III, X, onde Rousseau examina os casos de dissolução do Estado. "Desse modo, no momento em que o governo usurpa a soberania rompe-se o pacto social e todos os simples cidadãos, repostos por direito em sua liberdade natural, são forçados, mas não obrigados a obedecer." (N. de P. A. B.)

[112] Cf. importante capítulo sobre a *Religião Civil*, no *Contrato Social*, IV, VIII, no qual Rousseau enaltece o papel social da religião natural e ataca o fanatismo e a insociabilidade das religiões reveladas. (N. de P. A. B.)

[113] Cf. a mesma divisão, no *Contrato Social*, III, IV, VI. (N. de P. A. B.)

Nesses diversos governos, todas as magistraturas foram a princípio eletivas e, quando a riqueza não a arrebatava, a preferência distinguiu o mérito, que dá um ascendente natural, e a idade, que dá experiência nos negócios e calma nas deliberações. Os antepassados dos hebreus, os gerontes de Esparta, o senado de Roma e a própria etimologia da palavra de nossa língua *seigneur*[114] mostram como outrora era a velhice respeitada. Quanto mais as eleições recaíam sobre homens de idade avançada, tanto mais se tornavam freqüentes e as dificuldades ainda mais se faziam sentir; as tramas apareceram, as facções se formaram, os partidos se exasperaram, as guerras civis se atearam, enfim, sacrificou-se o sangue dos cidadãos à pretensa felicidade do Estado e se esteve a ponto de cair na anarquia dos tempos anteriores. A ambição dos principais aproveitou-se dessas circunstâncias para perpetuar seus mandatos em suas famílias; o povo, já acostumado com a dependência, com a calma e as comodidades da vida, e já incapaz de quebrar seus grilhões, consentiu em deixar aumentar a sua servidão para assegurar sua tranqüilidade. Assim, tendo se tornado hereditários, os chefes acostumaram-se a considerar a magistratura como um bem de família e a si próprios proprietários do Estado, do qual a princípio não seriam senão funcionários; a chamar seus concidadãos de escravos, a incluí-los, como o gado, entre as coisas que lhes pertenciam e chamar a si mesmos de iguais aos deuses e de reis dos reis.

[114] Os *gerontes*, isto é, os velhos, constituíam o Conselho dos anciãos. Daí a expressão gerontocracia (governo dos velhos). A palavra francesa *seigneur* vem do latim *senior* que significa "mais idoso", "velho". Igual etimologia tem o vocábulo *senhor* em português. (N. de P. A.-B.)

Se seguirmos o processo da desigualdade nessas diferentes revoluções, verificaremos ter constituído seu primeiro termo o estabelecimento da lei e do direito de propriedade; a instituição da magistratura, o segundo; sendo o terceiro e último a transformação do poder legítimo em poder arbitrário. Assim, o estado de rico e de pobre foi autorizado pela primeira época; o de poderoso e de fraco pela segunda; e, pela terceira, o de senhor e escravo, que é o último grau da desigualdade e o termo em que todos os outros se resolvem, até que novas revoluções dissolvam completamente o Governo ou o aproximem da instituição legítima.

Para compreender a necessidade desse progresso, é preciso considerar menos os motivos do estabelecimento do corpo político do que a forma que assume na sua prática e os inconvenientes que traz consigo, pois os vícios que tornam as instituições necessárias são os mesmos que tornam inevitável o abuso. E como — salvo a exceção única de Esparta, onde a lei velava principalmente pela educação das crianças e onde Licurgo estabeleceu costumes que quase o dispensavam de acrescentar-lhes leis — as leis, menos fortes do que as paixões, contêm os homens sem mudá-los, seria fácil provar que todo Governo que, sem se corromper nem se alterar, andasse sempre exatamente de acordo com a finalidade de sua instituição, teria sido instituído sem necessidade e que um país, no qual ninguém ludibriasse as leis nem abusasse da magistratura, não teria necessidade nem de magistrados, nem de leis.

As distinções políticas levam necessariamente às distinções civis. Crescendo a desigualdade entre o povo e seus chefes, faz-se ela logo sentir entre os particulares e nesse meio se modi-

fica de inúmeras maneiras segundo as paixões, os talentos e as ocorrências. O magistrado não poderia usurpar um poder ilegítimo sem engendrar criaturas às quais é forçado a dar certa parte dele. Aliás, os cidadãos só se deixam oprimir quando,levados por uma ambição cega e olhando mais abaixo do que acima de si mesmos, a dominação torna-se-lhes mais cara do que a independência e quando consentem em carregar grilhões para por sua vez poder aplicá-los. É muito difícil reduzir à obediência aquele que não procura comandar e o político mais esperto não conseguiria submeter homens que só desejassem ser livres. Mas a desigualdade se expande, sem dificuldade, entre almas ambiciosas e covardes, sempre prontas a correr os riscos da fortuna e a quase indiferentemente dominar ou servir, conforme lhes seja a fortuna favorável ou contrária. Eis como, seguramente, veio um tempo no qual os olhos do povo foram fascinados a tal ponto que aos seus condutores bastava dizer ao menor dos homens: "Sê grande, tu e toda a tua raça", para que logo ele parecesse grande aos olhos de todos e aos seus próprios, e seus descendentes se elevassem ainda mais à medida que dele se distanciavam: quanto mais a causa fosse distante e incerta, mais aumentava o efeito; quanto mais se pudesse contar com indolentes[115] numa família, tanto mais ela se tornava ilustre.

Se aqui coubesse entrar em pormenores, explicaria facilmente como, sem sequer imiscuir-se o Governo, torna-se inevitável entre os particulares a desigualdade de consideração e de autoridade *(s)*, desde que, reunidos em uma mesma sociedade, são forçados a comparar-se entre si e a tomar conhecimento das diferenças reveladas no uso contínuo que têm de fazer uns dos outros. Essas diferenças são de várias espécies. Mas a riqueza, a nobreza ou a condição, o poder e o mérito pessoal sendo, em geral, as distinções principais pelas quais as pessoas se medem na sociedade, provarei que o acordo ou o conflito dessas forças diversas são a indicação mais certa de um Estado bem ou mal constituído; mostrarei depois que, entre esses quatro tipos de desigualdade, constituindo as qualidades pessoais a origem de todas as outras, a riqueza é a última a que por fim elas se reduzem, porque, sendo a mais imediatamente útil ao bem-estar e a mais fácil de comunicar-se, servem-se dela com facilidade para comprar todo o resto. Essa observação permite julgar com bastante precisão como cada povo se distanciou de sua instituição primitiva e do caminho que percorreu até o termo extremo da corrupção. Salientaria como esse desejo universal de reputação, de honrarias e de preferências, que nos devora, a todos adestra e põe em confronto os talentos e as forças, excita e multiplica as paixões e como, tornando todos os homens concorrentes, rivais, ou melhor, inimigos, cotidianamente determina desgraças, acontecimentos e catástrofes de toda espécie, fazendo com que tantos pretendentes entrem num mesmo combate. Mostraria que é a tal ânsia de fazer falar de si, a esse furor de distinguir-nos, quase sempre nos colocando fora de nós, que devemos o que há de melhor e de pior entre os homens: nossas virtudes e nossos vícios, nossas ciências e nossos erros, nossos conquistadores e filósofos, isto é, uma multidão de coisas más contra um pequeno número de coisas boas.

[115] Chamam-se reis indolentes aos últimos reis da linhagem merovíngia, que deixaram toda a autoridade aos prefeitos do poço, a começar de Thierry III (675) até Childerico III (752). (N. de P. A.-B.)

Provaria, por fim, que, se vemos um punhado de poderosos e de ricos no cume das grandezas e das fortunas, enquanto a multidão rasteja na obscuridade e na miséria, é porque os primeiros só dão valor às coisas de que gozam por estarem os demais privados delas e porque, sem mudar de estado, deixariam de ser felizes se o povo deixasse de ser miserável.

Mas tais pormenores sozinhos constituiriam assunto de uma obra considerável, na qual se pesariam as vantagens e os inconvenientes de todos os povos em relação aos direitos do estado de natureza e no qual se mostrariam todas as várias faces sob as quais a desigualdade se apresentou até hoje e poderá apresentar-se nos séculos futuros, segundo a natureza desses governos e as revoluções que o tempo necessariamente lhes trará. Ver-se-ia a multidão premida interiormente pelas conseqüências das mesmas precauções, que tomaria contra o que a ameaça de fora; ver-se-ia a opressão crescer continuamente, sem que os oprimidos pudessem jamais saber qual seu termo, nem quais os meios legítimos que lhes restariam para sustá-la; ver-se-iam os direitos dos cidadãos e as liberdades nacionais apagarem-se pouco a pouco e as reclamações dos fracos serem consideradas como murmúrio sedicioso; ver-se-ia a política restringir a uma porção mercenária do povo a honra de defender a causa comum; ver-se-ia daí nascer a necessidade dos impostos, o agricultor desencorajado abandonar seu campo, mesmo durante a paz, e deixar a charrua para cingir a espada; ver-se-iam nascer as regras funestas e singulares relativas aos pontos de honra; ver-se-iam os defensores da pátria tornarem-se, mais tarde ou mais cedo, seus inimigos e manterem continuamente um punhal alçado contra seus cidadãos, e chegaria o tempo em que se ouviria dizerem ao opressor de seu país:

Pectore si fratris gladium juguloque parentis
Condere me jubeas gravidaeque in viscera partu
Conjugis, invita peragam tamen omnia dextra[116].
Lucano, *F.* I, v. 376

Da extrema desigualdade das condições e das fortunas, da diversidade das paixões e dos talentos, das artes inúteis, das artes perniciosas, das ciências frívolas, surgiria uma multidão de preconceitos, igualmente contrários à razão, à felicidade e à virtude; ver-se-ia fomentado pelos chefes tudo o que, desunindo-os, pudesse enfraquecer os homens reunidos, tudo o que pudesse dar à sociedade um ar de concórdia aparente e nela implantar um germe de divisão real, tudo o que pudesse inspirar às várias ordens uma desconfiança e um ódio mútuos graças à oposição de seus direitos e de seus interesses, e, conseqüentemente, fortificar o poder que os contém a todos.

É do seio dessa desordem e dessas revoluções que o despotismo[117], elevando aos poucos sua horrenda cabeça e devorando tudo o que percebesse de bom e de sadio em todas as partes do Estado, conseguiria por fim esmagar sob seus pés as leis e o povo, e estabelecer-se sobre as ruínas da república. Os tempos que precederiam esta última mudança seriam períodos de agitações e de calamidades, mas, no fim,

[116] "Se me ordenasses cravar minha espada no seio de meu irmão, na garganta de meu pai ou no ventre de minha esposa grávida, apesar de a contragosto, tudo isso minha mão faria até o fim." Lucano, *Farsália*, I, verso 376. (N. de P. A.-B.)

[117] Rousseau inicia aqui uma severa crítica do Antigo Regime. (N. de P. A.-B.)

tudo seria devorado pelo monstro e os povos não mais teriam nem chefes, nem leis, mas unicamente tiranos. Desde esse momento também deixariam de interessar os costumes e a virtude, pois em todo lugar onde reina o despotismo, *cui ex honesto nulla est spes*[118], não suporta ele qualquer outro senhor; desde que fale, não há nem probidade nem dever a consultar, e a única virtude que resta aos escravos é a mais cega obediência.

É este o último grau da desigualdade, o ponto extremo que fecha o círculo e toca o ponto de que partimos: então, todos os particulares se tornam iguais, porque nada são, e os súditos, não tendo outra lei além da vontade do senhor, nem o senhor outra regra além de suas paixões, as noções do bem e os princípios da justiça desfalecem novamente; então tudo se governa unicamente pela lei do mais forte e, conseqüentemente, segundo um novo estado de natureza, diverso daquele pelo qual começamos, por ser este um estado de natureza em sua pureza, e o outro, fruto de um excesso de corrupção. Aliás, há tão pequena diferença entre esses dois estados e o contrato de Governo é de tal modo desfeito pelo despotismo, que o déspota só é senhor enquanto é o mais forte e, assim que se pode expulsá-lo, absolutamente não lhe cabe reclamar contra a violência. A rebelião que finalmente degola ou destrona um sultão é um ato tão jurídico quanto aqueles pelos quais ele, na véspera, dispunha das vidas e dos bens de seus súditos. Só a força o mantinha, só a força o derruba; todas as coisas se passam, assim, segundo a ordem natural[119] e, seja qual for o resultado dessas revoluções breves e freqüentes, ninguém pode lamentar-se da injustiça de outrem, mas unicamente de sua própria imprudência ou de sua infelicidade.

Descobrindo e seguindo, deste modo, os caminhos esquecidos e perdidos que levaram o homem do estado natural ao estado civil, restabelecendo, com auxílio das posições intermediárias que acabo de assinalar, aqueles que o tempo premente me fez suprimir ou a imaginação não me sugeriu, qualquer leitor atento deverá impressionar-se com o espaço imenso que separa esses dois estados. É nessa lenta sucessão de coisas que encontrará a solução de uma infinidade de problemas de moral e de política, que os filósofos não podem resolver[120]. Compreenderá que o gênero humano de uma época não sendo o gênero humano de outra, esta é a razão por que Diógenes não encontrava um homem[121], pois ele procurava entre seus contemporâneos o homem de uma época já passada. Catão, dirá ele, pereceu com Roma e com a liberdade, por-

[118] "Para quem não existe esperança alguma com o homem honesto." (N. de P. A.-B.)

[119] Rousseau parece predizer, para depois do Antigo Regime, a Revolução de 1789, e até invocá-la. (N. de P. A. B.)

[120] O *Contrato Social* os resolverá. (N. de P. A.-B.) [O tiranicídio legítimo, isto é, o direito de matar o mau príncipe, fora preocupação doutrinária e — por que não? — prática de primeira importância ao tempo da consolidação das monarquias nacionais e das lutas religiosas. Houve "monarcômacos" jesuítas, como Mariana, e reformistas, como Buchanan. Rousseau aqui volta corajosamente ao tema — que se tornara objeto das piores perseguições sob o despotismo esclarecido — e assim, faz uma de suas maiores contribuições ao espírito revolucionário em formação, rebaixando o rei à sua condição de homem falível e, sobretudo, de criminoso punível. (N. de L. G. M.)]

[121] *Diógenes*, o Cínico (413-323 a.C.), desprezava as convenções sociais e vivia num tonel. Certa vez passeou em pleno dia nas ruas de Atenas com uma lanterna na mão; ao ser interrogado, respondeu: "Procuro um homem".

que se encontrava deslocado no seu século e o maior dos homens simplesmente surpreendeu o mundo que deveria ter governado quinhentos anos antes[122]. Em uma palavra, explicará como a alma e as paixões humanas, alternando-se insensivelmente, mudam, por assim dizer, de natureza; por que nossas necessidades e nossos prazeres mudam de objeto com o decorrer dos tempos; por que, desaparecendo gradativamente o homem natural, a sociedade só oferece aos olhos do sábio uma reunião de homens artificiais e de paixões factícias que são obra de todas essas relações novas e não têm nenhum fundamento na natureza. O que a reflexão nos ensina a esse propósito, a observação o confirma perfeitamente[123]: o homem selvagem e o homem policiado diferem de tal modo, tanto no fundo do coração quanto nas suas inclinações, que aquilo que determinaria a felicidade de um reduziria o outro ao desespero. O primeiro só almeja o repouso e a liberdade, só quer viver e permanecer na ociosidade e mesmo a ataraxia do estóico não se aproxima de sua profunda indiferença por qualquer outro objeto. O cidadão, ao contrário, sempre ativo, cansa-se, agita-se, atormenta-se sem cessar para encontrar ocupações ainda mais trabalhosas; trabalha até a morte, corre no seu encalço para colocar-se em situação de viver ou renunciar à vida para adquirir a imortalidade; corteja os grandes, que odeia, e os ricos, que despreza; nada poupa para obter a honra de servi-los; jacta-se orgulhosamente de sua própria baixeza e da proteção deles, e, orgulhoso de sua escravidão, refere-se com desprezo àqueles que não gozam a honra de partilhá-la. Que espetáculo não seriam para um caraíba os trabalhos penosos e invejados de um ministro europeu! Quantas mortes cruéis não preferiria esse selvagem indolente ao horror de uma tal vida que freqüentemente nem sequer se ameniza pelo prazer de bem proceder! Mas, para aquilatar o objetivo de tantos cuidados, seria preciso que as palavras *poder* e *reputação* tivessem um sentido para seu espírito e que soubesse existir uma espécie de homens que dão valor aos olhos do resto do mundo e se sentem satisfeitos consigo mesmos mais pelo testemunho de outrem do que pelo seu próprio. Tal, com efeito, a verdadeira causa de todas essas diferenças: o selvagem vive em si mesmo; o homem sociável, sempre fora de si, só sabe viver baseando-se na opinião dos demais e chega ao sentimento de sua própria existência quase que somente pelo julgamento destes. Não cabe no meu assunto mostrar como de uma tal disposição nasce tamanha indiferença pelo bem e pelo mal, com tão belos discursos sobre a moral; como, tudo reduzindo-se às aparências, tudo se torna artificial e representado, seja a honra, a amizade, a virtude, freqüentemente mesmo os próprios vícios com os quais por fim se encontra o segredo de se glorificar[124]; como, em uma palavra, perguntando sempre aos outros o que somos e não ousando jamais interrogarmo-nos a nós mesmos sobre esse assunto, em meio a tanta filosofia, humanidade, polidez e máximas sublimes, só temos

[122] Trata-se sempre de Catão que, depois do primeiro Discurso, tomou a Sócrates o lugar de "maior dos homens". (N. de P. A.-B.)

[123] Rousseau relembra seu método: é análogo ao das ciências de seu tempo, principalmente a física newtoniana — trata-se de apresentar uma grande hipótese que dê conta dos fatos mas que seja deduzida *a priori*. No fundo, é o método científico de Descartes. (N. de P. A. B.)

[124] Alusão às *Máximas* de La Rochefoucauld, que todas elas explicavam as virtudes aparentes por vícios ocultos. (N. de P. A. B.)

um exterior enganador e frívolo, honra sem virtude, razão sem sabedoria e prazer sem felicidade. Basta-me ter provado não ser esse, em absoluto, o estado original do homem e que unicamente o espírito da sociedade e a desigualdade, que ela engendra, é que mudam e alteram, desse modo, todas as nossas inclinações naturais.

Esforcei-me por expor a origem e o progresso da desigualdade, o estabelecimento e o abuso das sociedades políticas, quanto possam essas coisas deduzir-se da natureza do homem unicamente pelas luzes da razão e independentemente dos dogmas sagrados, que dão à autoridade soberana a sanção do direito divino. Conclui-se dessa exposição que, sendo quase nula a desigualdade no estado de natureza, deve sua força e seu desenvolvimento a nossas faculdades e aos progressos do espírito humano, tornando-se, afinal, estável e legítima graças ao estabelecimento da propriedade e das leis. Conclui-se, ainda, que a desigualdade moral, autorizada unicamente pelo direito positivo, é contrária ao direito natural sempre que não ocorre, juntamente e na mesma proporção, com a desigualdade física — distinção que determina suficientemente o que se deve pensar, a esse respeito, sobre a espécie de desigualdade que reina entre todos os povos policiados, pois é manifestamente contra a lei da natureza, seja qual for a maneira por que a definamos, uma criança mandar num velho, um imbecil conduzir um sábio, ou um punhado de pessoas regurgitar superfluidades enquanto à multidão faminta falta o necessário[125].

[125] Pode-se comparar com o conjunto desse *Discurso* uma passagem de Buffon que exprime idéia muito próxima: "O homem selvagem é, de todos os animais, o mais singular, o menos conhecido e o mais difícil de descrever; mas ou nós distinguimos o que só a natureza nos deu daquilo que nos comunicaram a educação, a imitação, a arte e o exemplo, ou, então, confundimo-los tão bem que não seria de espantar que desconhecêssemos inteiramente o retrato de um selvagem caso nos fosse apresentado com as verdadeiras cores e os únicos traços naturais que devem formar-lhe o caráter... Um selvagem absolutamente selvagem... seria um espetáculo curioso para um filósofo; poderia, observando seu selvagem, avaliar com exatidão a força dos apetites da natureza; nele veria a alma a descoberto; nele distinguiria todos os movimentos naturais e, talvez, nele reconhecesse mais doçura, tranqüilidade e calma do que na sua alma; talvez visse, claramente, que a virtude pertence mais ao homem selvagem do que ao civilizado e que o vício só começou a nascer na sociedade". Buffon, *História Natural, Variedades na Espécie Humana*, 1749. Acrescentemos ainda que, sobre consolidar e alargar a visão do homem peculiar a seu tempo, Rousseau prega, já nesses primeiros discursos, a revolução. Impõe-se, contudo, notar que essa revolução não é apenas em prol da igualdade política — que a Revolução Francesa viria cumprir em seus aspectos jurídicos formais — mas também em prol da igualdade econômica. Se o segundo tema revolucionário não se estabelece com a nitidez que o primeiro encontrará no *Contrato Social*, vale notar que, no universo de pensamento rousseauniano, ambos se enunciam essencialmente unidos e que, apelando pela liberdade dos homens sob o poder do soberano, Rousseau o termina por um grito de revolta, não contra as cabeças coroadas, mas contra os que "regurgitam superfluidades". Ver, nesse sentido, a nota *i* a este discurso, na qual, contrapondo os males engendrados pelos homens aos que se recebem da natureza, Rousseau entre todos dedica sua mais violenta acusação aos provenientes da desigualdade de riquezas — "uns morrem de suas necessidades e outros de seus excessos", eis a condição do homem na sociedade disforme que Rousseau conhecia e desejava pelo menos corrigir. (N. de L. G. M.)

Introdução às notas de Rousseau ao "Discurso sobre a Desigualdade"

de Paul Arbousse-Bastide

Para não romper a unidade de seu Discurso, *Rousseau, como o fazem os autores modernos de teses, apresentou na forma de notas a documentação bastante erudita em que se apoiou. Como algumas dessas notas deram, porém, lugar a desenvolvimentos muito abundantes, Rousseau resolveu colocá-las, todas juntas, no fim do* Discurso, *numa espécie de apêndice.*

O interesse dessas notas reside no fato de, em primeiro lugar, levantarem, pela repetição, os dois temas que parecem fundamentais a Rousseau: o caráter científico de sua descrição do estado de natureza e o paralelo estereotipado entre a bondade da natureza e a perversidade da sociedade. A descrição do estado de natureza baseia-se nos resultados de numerosas ciências que eram então incluídas sob o nome de história natural: a geologia (a nota d *fala da fertilidade natural da terra); a biologia animal (a nota* g *estabelece a lei de duração das espécies; as notas* e, h, m *estudam a alimentação e a sexualidade animais: o homem é naturalmente frugívoro, e, como os frugívoros, nunca tem mais do que dois filhos de cada vez; finalmente, a sociedade entre o macho e a fêmea não se fundamenta naturalmente: "Não existe no homem qualquer motivo que o leve a procurar a mesma mulher; na mulher nenhuma razão para procurar o mesmo homem"); a psicologia animal (é mais natural para o homem andar sobre duas patas do que sobre quatro — nota* c; *o conhecimento de si mesmo vai contra a natureza — nota* b; *existe uma transição contínua, entre as formas superiores dos animais, como o orangotango, e as formas inferiores do homem, como a criança e o selvagem — nota* j; *a psicologia do primitivo, confirmando os dados da psicologia animal: o selvagem é frugívoro — nota* e —, *apresenta uma grande diversidade física — nota* k —, *é naturalmente robusto — nota* f —, *prefere sua vida à dos civilizados — nota* p —, *enquanto o homem de nossas sociedades é carnívoro, uniformizado, enfraquecido e sua felicidade fictícia não resiste ao apelo da vida natural). Rousseau, desse modo, reúne um feixe de provas conseqüentes que dão certo valor científico à sua teoria — o selvagem, o animal, a própria terra, tudo se mobiliza para lembrar ao homem a bondade original da natureza. Mas o método é, em Rousseau, tão interessante quanto os resultados dessa vasta informação. O escritor, particularmente na nota* k, *protesta contra o postulado da identidade da natureza humana: a filosofia, até o presente, não apresentou o caráter de universalidade que deve ser o seu; limita-se a ser uma filosofia européia. Daí por diante, o filósofo deve tornar-se um viajante; Rous-*

seau chega até a traçar o plano das viagens ao fim das quais o filósofo poderá elaborar uma filosofia do homem.

O paralelo, habitual em Rousseau, entre o estado de natureza e o estado de sociedade, particularmente na extensa nota i, *torna-se convencional e dá lugar a uma ênfase oratória que hoje nos parece excessiva; Jean-Jacques constrói um quadro pormenorizado dos dois estados, na intenção de resolver o problema colocado, há dois séculos, pelos metafísicos: neste mundo, a soma dos males será superior ou inferior à soma dos bens? Pontos particulares desse paralelismo são retomados nas notas* l *(os desejos são naturalmente limitados, mas acrescidos pelos hábitos sociais),* n *(a instituição das línguas apresenta mais inconvenientes do que vantagens),* q *(no estado de natureza, a dispersão era um refúgio contra a violência; sua possibilidade desaparece, aos poucos, com o estado social),* o *(o amor de si mesmo ou o instinto de conservação é natural e bom, o amor-próprio é fictício e nefasto,* r *(a riqueza permite que se façam impunemente as madraçarias que se desejarem). Todavia, surge, timidamente, um terceiro tema: o de uma regeneração da sociedade pervertida; será o tema mais fecundo, uma vez que anuncia o* Contrato Social. *Na nota* s, *o problema é colocado segundo os mesmos temas que no* Contrato: *trata-se de transpor para a sociedade civil a igualdade rigorosa do estado de natureza e, para isso, "a condição dos cidadãos deve determinar-se não pelo seu mérito pessoal, mas pelos reais serviços por eles prestados ao Estado". Talvez não seja por acaso que Rousseau reservou para esse tema a primeira e a última dessas notas* (a e s).

O segundo interesse dessas notas está em precisar as fontes de Rousseau e em descobrir em função de que nível de cultura ele emitiu sua teoria. De todos os autores citados, o que mais aparece é Buffon. Rousseau transcreve trechos inteiros de sua História Natural. *O historiador grego Heródoto é também citado muitas vezes, devendo-se incluir, também, Ctésias de Cnide e São Jerônimo. São ainda consultadas por Rousseau as narrativas dos viajantes modernos: a* História das Viagens *é citada duas vezes: Correal, Kolben, o Padre du Tertre, Gautier, Buttel, Dapper, Merola, Purchas, Saint-John são citados uma vez. Finalmente, Rousseau refere-se quer a sábios mais ou menos contemporâneos — os psicólogos Vossius, Condillac e Locke —, quer aos dois grandes mestres do pensamento ocidental — os moralistas Platão e Montaigne.*

NOTAS

(a) Heródoto conta que, depois do assassínio do falso Smerdis, tendo se reunido os sete libertadores da Pérsia para resolver que forma dariam ao Estado, Otanes opinou firmemente pela república, opinião tanto mais extraordinária na boca de um sátrapa, quanto, além da pretensão ao império que poderiam ter, os poderosos temem mais do que a morte uma espécie de governo que os force a respeitar os homens. Otanes, como se pode imaginar, não foi atendido e, vendo que se ia proceder à eleição de um monarca, ele, que não queria nem obedecer nem mandar, voluntariamente cedeu aos outros concorrentes seu direito à coroa, pedindo como única compensação serem, tanto ele quanto sua descendência, livres e independentes, tendo-se-lhe concedido tal coisa. Ainda que Heródoto não nos conte a restrição que foi imposta a esse privilégio, ter-se-á necessariamente de supô-la, pois, caso não existisse, Otanes, não reconhecendo nenhuma lei e não tendo de prestar contas a ninguém, seria todo-poderoso no Estado e até mais poderoso do que o próprio rei. Mas não havia qualquer probabilidade de um homem, capaz de contentar-se em tal caso com esse privilégio, mostrar-se capaz de abusar dele. Com efeito, não se sabe que tenha esse direito determinado a menor perturbação no reino, nem causada pelo sábio Otanes, nem por qualquer de seus descendentes[126].

(b) Desde meu primeiro passo, apóio-me com confiança numa dessas autoridades respeitáveis para os filósofos, por virem de uma razão sólida e sublime que somente eles sabem encontrar e compreender[127].

"Qualquer que seja o interesse que tenhamos por nos conhecer a nós mesmos, não sei se não conhecemos melhor tudo aquilo que não se refere a nós. Providos pela natureza de órgãos unicamente destinados à nossa conservação, só os empregamos para receber as impressões estranhas, só procuramos voltar-nos para fora e existir fora de nós; demasiadamente ocupados em multiplicar as funções de nossos sentidos e em aumentar a extensão exterior de nosso ser, raramente nos utilizamos

[126] A anedota se encontra nas *Histórias* de Heródoto, III, LXXXIII, e é contada por Montaigne, *Ensaios*, III, VII. Montaigne dá a conhecer a restrição em questão. "[Otanes] renunciou em favor de seus companheiros a seu direito de poder alcançar [o império] por eleição ou por sorte, contanto que ele e os seus vivessem nesse império fora de qualquer sujeição e domínio, salvo a das leis antigas, e tivessem aí toda a liberdade que não causasse prejuízo àquelas [leis] — não desejoso tanto de mandar quanto de não ser mandado." O raciocínio de Rousseau é uma reminiscência da teoria de Hobbes, para quem o chefe é aquele que conservou seus direitos naturais, enquanto todos os demais cidadãos renunciaram a ele. (N. de P. A. B.)

[127] Trata-se de Buffon. (N. de P. A.-B.)

desse sentido interior que nos reduz às nossas verdadeiras dimensões e que distingue de nós tudo que não nos pertence. No entanto, é desse sentido que devemos utilizar-nos se desejarmos conhecer-nos; somente por ele poderemos julgar-nos. Como dar, porém, a esse sentido, toda a sua atividade e extensão? Como desembaraçar nossa alma, na qual reside, de todas as ilusões de nosso espírito? Perdemos o hábito de invocá-la; ela ficou sem aproveitamento em meio do tumulto de nossas sensações corporais, fanou-se ao fogo de nossas paixões; o coração, o espírito, os sentidos, tudo trabalhou contra ela." *Hist. Nat., Da Natureza do Homem.*

(c) As mudanças que pode produzir na conformação do homem o prolongado hábito de andar sobre dois pés, as relações que ainda se observam entre os braços e as pernas anteriores dos quadrúpedes e a indução feita sobre o seu modo de andar fizeram com que nascessem dúvidas acerca da posição que nos deveria ser mais natural. Todas as crianças começam andando com quatro pés e precisam de nosso exemplo e de nossas lições para aprenderem a manter-se de pé. Há mesmo nações selvagens, como a dos hotentotes, que, descuidando bastante das crianças, deixam que andem tanto tempo sobre as mãos, que depois têm muito trabalho para endireitá-las; a mesma coisa acontece com os filhos dos caraíbas das Antilhas. Há inúmeros exemplos de homens quadrúpedes e, entre outros, poderia citar o exemplo daquela criança que encontraram, em 1344, perto de Hesse, onde fora criada por lobos e que depois dizia, na corte do Príncipe Henrique, que, se dependesse unicamente dela, preferiria voltar a viver com os lobos do que continuar a viver entre os homens. De tal modo se habituara a andar como esses animais, que foi preciso atar-lhe pedaços de madeira que a obrigavam a manter-se ereta em equilíbrio sobre os dois pés. A mesma coisa sucedeu com a criança que, em 1694, foi encontrada nas florestas da Lituânia e que vivia entre os ursos. Não apresentava, conta o Sr. de Condillac, qualquer sinal de razão, andava sobre os pés e as mãos, não possuía qualquer linguagem e emitia sons que de modo algum se assemelhavam aos de um homem. O pequeno selvagem de Hanôver, que há muitos anos foi conduzido à corte da Inglaterra, sentia a maior das dificuldades para resignar-se a andar sobre os dois pés e, em 1719, encontraram-se dois outros selvagens nos Pireneus que corriam pelas montanhas como se fossem quadrúpedes. Quanto à objeção de que tal coisa levaria a nos privarmos do uso das mãos, do qual nos advêm tantas vantagens, além do exemplo dos macacos, que mostram poderem as mãos ser muito bem empregadas dos dois modos, isso só poderia provar que o homem pode dar a seus membros uma destinação mais cômoda do que a da natureza e não que a natureza destinou o homem a andar de um modo diferente do que lhe ensina.

Há, porém, parece-me, muito melhores razões a apresentar para afirmar que o homem é um bípede. Primeiro, mesmo que se fizesse ver que ele poderia ter anteriormente conformação diversa da que conhecemos e nesse ínterim transformar-se por fim naquilo que é, não seria o bastante para concluir que tal se teria passado dessa maneira, porquanto, após ter mostrado a possibilidade dessas mudanças, seria preciso ainda, antes de admiti-las, mostrar pelo menos sua verossimilhança. Além disso, se os braços do homem parecem ter podido, quando necessário, servir-lhe de pernas, será essa a única observação favorável a esse sistema contra

um grande número de outras que lhe são contrárias. As principais são: o modo pelo qual a cabeça do homem se acha ligada ao corpo, pois, em lugar de dirigir seu olhar horizontalmente, como o fazem todos os outros animais e como ele próprio tem ao andar de pé, ficaria ele, andando com quatro pés, com os olhos diretamente fixados na terra, situação pouco favorável para a conservação do indivíduo; o fato de lhe faltar a cauda, de que não precisa andando com dois pés, mas que é útil aos quadrúpedes, não faltando a nenhum destes; estar o seio da mulher muito bem situado para um bípede, que carrega o filho nos braços, e tão mal para um quadrúpede, que nenhum o tem colocado dessa maneira; que, sendo a parte traseira de altura excessiva proporcionalmente às pernas da frente, isso determina que, quando andamos com quatro pés, nos arrastemos sobre os joelhos, formando tudo isso um animal mal proporcionado e que anda pouco comodamente; que, se o homem colocasse espalmados tanto o pé quanto a mão, teria na perna traseira uma articulação a menos que os outros animais, a saber, aquela que une o cânon à tíbia; que, pousando somente a ponta do pé, como sem dúvida seria obrigado a fazê-lo, o tarso, sem falar da pluralidade dos ossos que o compõem, pareceria muito grosso para ocupar o lugar do cânon e de suas articulações, com o metatarso e a tíbia demasiado unidos para, nessa situação, dar à perna humana a mesma flexibilidade que tem a dos quadrúpedes. O exemplo das crianças, tomado numa época em que as forças naturais ainda não se desenvolveram nem os membros ainda se fortaleceram, nada conclui absolutamente; poder-se-ia, pelo mesmo motivo, dizer que os cães não são destinados a andar, porque algumas semanas depois do seu nascimento só rastejam. Os fatos particulares pouco peso têm ainda contra a prática universal de todos os homens e até das nações que, não dispondo de nenhuma comunicação com as outras, nada puderam imitar delas. Uma criança abandonada na floresta antes de poder andar, e alimentada por alguma besta, terá seguido o exemplo de sua ama, tentando andar como ela; dando-lhe o hábito algumas facilidades que de modo algum lhe advinham de sua natureza e, como os manetas conseguem, à força de exercício, fazer com os pés tudo o que fazemos com as mãos, conseguirá finalmente empregar as mãos como se fossem pés.

(d) Caso se encontre entre meus leitores algum físico suficientemente fraco para apresentar-me dificuldades quanto à suposição dessa fertilidade natural da terra, desejo responder-lhe com este trecho:

"Como os vegetais extraem, para se alimentarem, muito mais substâncias do ar e da água, do que da terra, acontece que, ao perecerem, dão à terra muito mais do que dela extraíram; aliás, uma floresta, retendo os vapores, causa as águas da chuva. Assim, numa floresta, em que durante muito tempo não se tocasse, muito aumentaria a camada de terra que serve à vegetação; mas os animais dando à terra menos do que extraem dela e tendo os homens um consumo enorme de lenha e de plantas para o fogo e para outros usos, conclui-se que a camada de terra vegetal de uma região habitada deverá sempre diminuir e, por fim, ficar como a terra da Arábia Pétrea e como a de tantas outras províncias do Oriente que, efetivamente, é a região há mais tempo habitada, e onde só se encontram sal e areia, pois o sal fixo das plantas e dos animais permanece, enquanto todas as outras partes se

volatilizam". *Hist. Nat. Provas da Teoria da Terra*, art. 7.º.

Pode-se a isso juntar a prova de fato relativa à quantidade de árvores e de plantas de toda a espécie, de que estavam repletas quase todas as ilhas desertas descobertas nestes últimos séculos e pelo que a história nos conta das imensas florestas que se precisou abater em toda a terra à medida que se povoou ou policiou. Sobre o assunto farei ainda as três observações seguintes: a primeira é que, caso haja uma variedade de vegetais que possa compensar o desperdício de matéria vegetal feito pelos animais, segundo o raciocínio do Sr. de Buffon, serão sobretudo os bosques, cujas copas e folhas acumulam e retêm uma quantidade maior de água e de vapores do que o fazem as outras plantas; a segunda consiste em que a destruição do solo, isto é, a perda da substância apropriada à vegetação, deve acelerar-se à medida que a terra é mais cultivada e os habitantes mais industriosos consomem em quantidade muito maior seus produtos de toda a espécie. Minha terceira observação, e a mais importante, consiste em que os frutos das árvores fornecem ao animal uma alimentação mais abundante do que o podem fazer os outros vegetais; é essa uma experiência que eu mesmo fiz comparando os produtos de dois terrenos iguais em tamanho e em qualidade, um coberto de castanheiros e outro semeado de trigo.

(e) Entre os quadrúpedes, as duas distinções mais universais das espécies vorazes baseiam-se uma na forma dos dentes e a outra na conformação dos intestinos. Os animais que só vivem de vegetais têm todos os dentes chatos, como o cavalo, o boi, o carneiro, a lebre; mas os vorazes, ao contrário, os têm pontudos, como o gato, o cão, o lobo, a raposa. Quanto aos intestinos, os frugívoros possuem-nos de certa espécie, como o cólon, que não se encontra entre os vorazes. Parece, pois, que o homem, tendo os dentes e os intestinos como os dos animais frugívoros, deveria ser incluído nessa classe; não somente as observações anatômicas confirmam essa opinião, mas os monumentos da antiguidade depõem ainda favoravelmente. "Dicearco", diz São Jerônimo, "conta, nos seus livros de antiguidades gregas, que, sob o reinado de Saturno, no qual a terra ainda era fértil por si mesma, nenhum homem comia carne e todos viviam dos frutos e dos legumes que cresciam naturalmente." (Liv. II, *Adv. Jovinian.)* Essa opinião pode ainda basear-se nos relatos de inúmeros viajantes modernos; François Correau afirma, entre outros, que a maioria dos habitantes das Lucaias, que os espanhóis transportaram para as ilhas de Cuba, de São Domingos e outros lugares, morreram por terem comido carne. Pode-se ver, por aí, que deixo de lado muitas vantagens que poderia salientar. Porquanto, sendo a presa quase que o único motivo de luta entre os animais carniceiros e vivendo os frugívoros entre si numa paz contínua, se a espécie humana fosse deste último gênero, sem dúvida houvera muito maior facilidade para subsistir no estado de natureza e muito menos necessidade e ocasiões para dele sair.

(f) Todos os nossos conhecimentos que exigem reflexão, todos aqueles que só se adquirem pelo encadeamento de idéias e que só se aperfeiçoam sucessivamente, parecem estar completamente fora do alcance do homem selvagem, por falta de comunicação com seus semelhantes, isto é, por falta do instrumento que serve a essa comunicação e das necessidades que a tornam imprescindível. Seu saber e sua indústria limitam-se a saltar, correr, lutar,

lançar uma pedra, escalar uma árvore. Mas, se ele só sabe essas coisas, em compensação as sabe muito melhor do que nós, que delas não temos a mesma necessidade; como elas dependem unicamente do exercício do corpo e não são suscetíveis de qualquer comunicação ou progresso de um indivíduo para outro, o primeiro homem pôde ser tão hábil quanto seus últimos descendentes.

Os relatos dos viajantes estão cheios de exemplos da força e vigor dos homens nas nações bárbaras e selvagens; não deixam de louvar, ainda e não menos, sua habilidade e ligeireza e, como bastam dois olhos para observar as coisas, nada impede que acreditemos nos testemunhos oculares a esse respeito. Extraio ao acaso alguns exemplos dos primeiros livros que me caem sob a mão.

"Os hotentotes", disse Kolben[128], "conhecem melhor a pesca do que os europeus do Cabo. São igualmente hábeis na rede, no anzol e no arpão, tanto nas enseadas quanto nos rios. Não mostram menos habilidade para agarrar o peixe com a mão. São de uma habilidade incomparável no nadar. Seu modo de nadar tem qualquer coisa de surpreendente e que lhes é inteiramente particular. Nadam com o corpo direito e as mãos estendidas fora da água, de modo que parecem andar sobre a terra. Quando o mar está mais agitado e as ondas como que formam montanhas, parecem dançar na crista das vagas, subindo e descendo como um pedaço de cortiça."

"Os hotentotes", diz ainda o mesmo autor, "apresentam uma habilidade surpreendente na caça e a velocidade do seu andar ultrapassa a imaginação."

Admira-se de não se utilizarem mais freqüentemente para fins reprováveis de sua habilidade, o que, não obstante, acontece por vezes, como se pode ver pelo exemplo que disso apresenta:

"Um marinheiro holandês, desembarcando no Cabo, encarregou", conta ele, "um hotentote de segui-lo à cidade com um rolo de tabaco aproximadamente de vinte libras. Quando os dois estavam a alguma distância do grupo, o hotentote perguntou ao marinheiro se ele sabia correr. — Correr? — respondeu o holandês. — Sim, e muito bem. — Vejamos — disse o africano e, fugindo com o tabaco, desapareceu quase imediatamente. O marinheiro, confundido com tal velocidade, não pensou em persegui-lo e nunca mais viu nem o seu tabaco nem o carregador".

"Possuem o golpe de vista tão pronto e a mão tão certa, que os europeus ficam em grande desvantagem. A cem passos acertaram com uma pedra num alvo do tamanho de uma moeda de meio-soldo, e o que há de mais espantoso é que, em lugar de fixar como nós os olhos no alvo, fazem movimentos e contorsões contínuas. Parece que a sua pedra é levada por uma mão invisível."

O Padre du Tertre[129] escreve sobre os selvagens das Antilhas quase a mesma coisa que acabamos de ler sobre os hotentotes do cabo da Boa Esperança. Enaltece sobretudo a sua precisão para acertar com as flechas os pássaros em vôo e os peixes nadando. Os selvagens da América setentrional não são menos célebres pela sua força e agilidade; segue-se um exemplo que

[128] *Pierre Kolben* (1675-1726); viajante e naturalista alemão, autor de uma *Viagem ao Cabo da Boa Esperança* (1719). (N. de P. A.-B.)

[129] *Jean-Baptiste du Tertre* (1610-1687); missionário dominicano nas Antilhas, autor de uma *História Geral das Antilhas Habitadas pelos Franceses* (1667-1671). (N. de P. A.-B.)

poderá facilitar o julgamento da dos índios da América meridional:

"Em 1746, um índio de Buenos Aires, sendo condenado às galés em Cádiz, propôs ao governo resgatar sua liberdade expondo a vida numa festa pública. Prometeu atacar sozinho o touro mais furioso sem outra arma além de uma corda, derrubá-lo, amarrá-lo com a corda pela parte que lhe indicassem, selá-lo, bridá-lo, montá-lo e combater, assim montado, dois outros touros dentre os mais furiosos que fizessem sair do Torillo e que ele mataria a todos, um depois do outro, no momento em que ordenassem e sem o auxílio de ninguém. Foi-lhe concedido. O índio cumpriu sua palavra e obteve bom êxito em tudo que prometera. Sobre o modo como se saiu nisso e sobre os pormenores do combate, pode-se consultar o primeiro tomo *in*-12 das *Observações sobre a História Natural* do Sr. Gautier[130], de onde esse fato é extraído, na página 262.

(g) "A duração da vida dos cavalos", diz o Sr. de Buffon, "é, como em todas as outras espécies, proporcional à duração do seu tempo de crescimento. O homem, que leva catorze anos crescendo, pode viver seis ou sete vezes esse tempo, isto é, noventa ou cem anos; o cavalo, cujo crescimento se realiza em quatro anos, pode viver seis ou sete vezes quatro anos, isto é, vinte e cinco ou trinta anos. São tão raros os exemplos que podem ser contrários a essa regra, que nem mesmo se deve considerá-los como uma exceção da qual se possam extrair conseqüências, e, como os cavalos rústicos crescem em menos tempo do que os cavalos finos, vivem também menos tempo e estão velhos aos quinze anos." *Hist. Nat. — Do Cavalo.*

[130] Sem dúvida trata-se de *Jean-Antoine Gautier* (1674-1729), professor de filosofia em Genebra. (N. de P. A.-B.)

(h) Creio existir entre os animais carniceiros e os frugívoros uma outra diferença ainda mais geral do que a salientada na nota *e*, pois esta alcança até os pássaros. Tal diferença consiste no número dos filhotes, que em geral nunca excede de dois de cada vez para as espécies que só vivem de vegetais e que ordinariamente vai além desse número para os animais vorazes. É fácil conhecer, a esse respeito, a destinação da natureza pelo número de tetas, que não passa de duas nas fêmeas da primeira espécie, como a jumenta, a vaca, a cabra, a corça, a ovelha, e que sempre é de seis ou de oito nas outras fêmeas, como a cadela, a gata, a loba e o tigre fêmeo, etc. A galinha, a gansa, a pata, que todas são aves vorazes, assim como a águia, a gaivota, a coruja, também põem e chocam um grande número de ovos, o que jamais acontece com a pomba e a rola, nem aos pássaros que exclusivamente comem os grãos, os quais só põem e chocam dois ovos de cada vez. O motivo que se pode dar para essa diferença reside no fato de que os animais, que só vivem de ervas e de plantas, passam quase o dia todo no pasto e, sendo forçados a empregar muito tempo para se nutrirem, não poderiam ser capazes de criar muitos filhotes, enquanto que os vorazes, que fazem seu repasto quase num instante, podem, com mais facilidade e mais freqüentemente, vóltar aos seus rebanhos e à caça, reparando assim o gasto de uma quantidade tão grande de leite. A respeito de tudo isso, poder-se-ia fazer observações especiais e reflexões, mas, não sendo este lugar apropriado para tanto, basta-me ter mostrado nesta parte o sistema mais geral da natureza, sistema que fornece uma nova razão para excluir o homem da classe dos animais carniceiros e para colocá-lo entre as espécies frugívoras.

(i) Um autor célebre[131] calculando os bens e os males da vida humana e comparando as duas somas, achou que a última ultrapassa de muito a primeira e que, afinal de contas, a vida era para o homem péssimo presente. Não me surpreende essa conclusão. O autor tirou todas as suas conclusões da constituição do homem civil; se tivesse se informado sobre o homem natural, pode-se imaginar que encontraria resultados muito diversos; perceberia que o homem só tem aqueles males que a si mesmo se infligiu e que a natureza está justificada. Não foi sem esforço que conseguimos tornar-nos tão infelizes. Quando, por um lado, se consideram os imensos trabalhos dos homens, tantas ciências profundas, tantas artes inventadas, tantas forças empregadas, abismos superados, montanhas arrasadas, rochas arrebentadas, rios tornados navegáveis, terras arroteadas, lagos sulcados, pântanos esgotados, enormes construções erguidas sobre a terra, o mar coberto de navios e de marinheiros, e, por outro lado, se procuram as verdadeiras vantagens que resultaram de tudo isso para a felicidade da espécie humana, não se pode deixar de ficar impressionado com a imensa desproporção que reina entre essas coisas, e deplorar a cegueira do homem que, para alimentar seu louco orgulho e não sei que vã admiração por si próprio, faz com que corra com ardor atrás de todas as misérias de que é suscetível e que a natureza benfazeja tivera o cuidado de afastar dele.

Os homens são maus — uma experiência triste e contínua dispensa provas; no entanto, o homem é naturalmente bom — creio tê-lo demonstrado; o que, pois, poderá tê-lo depravado a esse ponto senão as mudanças sobrevindas em sua constituição, os progressos que fez e os conhecimentos que adquiriu? Por mais que se admire a sociedade humana, não será menos verdadeiro que ela necessariamente leva os homens a se odiarem entre si à medida que seus interesses se cruzam, a aparentemente se prestarem serviços e a realmente se causarem todos os males imagináveis.

Que se poderá pensar de um comércio no qual a razão de cada particular lhe dita máximas diferentemente contrárias às que a razão pública prega ao corpo da sociedade e onde cada um encontra seu lucro na infelicidade de outrem? Não haverá, certamente, um homem de fortuna a quem herdeiros ávidos e, freqüentemente, seus próprios filhos não desejem intimamente a morte; nenhum navio naufragado deixou de constituir uma boa notícia para certo negociante; não há uma casa que um devedor de má fé não gostaria que se incendiasse com todos os papéis que contém; todos os povos se regozijam com os desastres de seus vizinhos. Assim, encontramos nossos lucros no prejuízo de nossos semelhantes e a perda de um quase sempre determina a prosperidade de outro. Mas o que existe de mais perigoso ainda é que as calamidades públicas constituem a expectativa e a esperança de uma multidão de particulares; uns desejam doenças, outros a mortalidade, outros a guerra, outros a fome. Vi homens indignos chorarem de dor sabendo da possibilidade de um ano fértil, e o grande e funesto incêndio de Londres,

[131] Trata-se, provavelmente, de Diderot, que a última parte do *Discurso* descreve como o filósofo que "argumenta consigo mesmo" tapando-se os ouvidos, e que as *Confissões* acusam de ter dado às primeiras obras de Rousseau "esse tom duro e esse ar negro". Tal cálculo dos bens e dos males estava na moda desde que o filósofo Leibniz acreditara ter demonstrado que "tudo vai muito bem no melhor dos mundos possíveis" e que Bayle vulgarizara suas idéias ao criticá-las. (N. de P. A.-B.)

que custou a vida e os bens a tantos infelizes, fez a fortuna a mais de dez mil pessoas. Sei que Montaigne censura o ateniense Demades[132] por ter mandado punir um artesão que, vendendo esquifes caríssimos, ganhava muito com a morte dos cidadãos. Mas, alegando Montaigne razão para punir-se todo o mundo, é evidente que tal razão confirma as minhas. Penetremos, pois, através de nossas frívolas demonstrações de benevolência, no que se passa no fundo dos corações e reflitamos sobre como deva ser um estado de coisas no qual todos os homens são forçados a agradar-se e a destruir-se mutuamente, e no qual nascem inimigos por dever e traidores por interesse. Caso me respondam que a sociedade é constituída de tal modo que cada homem lucra auxiliando os outros, replicarei que isso seria muito bom se ele não lucrasse mais ainda prejudicando-os. Não há, absolutamente, um lucro legítimo que não possa ser ultrapassado por aquele que se pode fazer ilegitimamente e o dano que se faz ao próximo é sempre mais lucrativo do que os serviços. Não se trata, pois, senão de encontrar os meios para assegurar-se a própria impunidade e para isso os poderosos empregam todas as forças e os fracos todas as artimanhas.

O homem selvagem, depois de ter comido, fica em paz com toda a natureza e é amigo de todos os seus semelhantes. Caso, por vezes, tenha de disputar a alimentação, jamais avança desferindo golpes, sem antes ter comparado a dificuldade de vencer com a de encontrar em outro lugar sua subsistência, e, como o orgulho não interfere no combate, este acaba com alguns murros; o vencedor come, o vencido vai tentar a sorte e tudo fica em paz. Mas, com o homem em sociedade, as coisas se passam muito diferentemente: trata-se, em primeiro lugar, de atender ao necessário e, depois, ao supérfluo; depois, vêm as delícias e, depois, as imensas riquezas; depois, os súditos e os escravos. Não há um momento de descanso. O que há de mais singular é que, quanto mais naturais e prementes são as necessidades, tanto mais aumentam as paixões e, o que é pior, o poder de satisfazê-las, de forma que, depois de longas prosperidades, depois de terem se devorado muitos tesouros e arruinado muitos homens, meu herói acabará por tudo sufocar até que seja ele o único senhor do universo. Esse, abreviadamente, o quadro moral, senão da vida humana, pelo menos das pretensões secretas do coração de todo homem civilizado.

Comparai, sem prevenção, o estado do homem civil com o do homem selvagem e indagai, se puderdes, como, além de sua maldade, suas necessidades e misérias, o primeiro abriu novas portas à dor e à morte. Se considerardes as penas do espírito que nos consomem, as paixões violentas que nos esgotam e nos arruinam, os trabalhos excessivos com os quais se sobrecarregam os povos, a preguiça ainda mais perigosa à qual os ricos se abandonam, e que fazem que morram uns de suas necessidades e os outros de seus excessos; se pensardes nas misturas monstruosas de alimentos, nos temperos perniciosos, nas mercadorias adulteradas, nas drogas falsificadas, nas trapaças daqueles que as vendem, nos erros daqueles que as administram, no veneno das vasilhas em que são preparados; se prestardes atenção às doenças epidêmicas oriundas do ar

[132] Demades (cerca de 318 a. C.), orador ateniense, adversário de Demóstenes. A anedota se encontra nos *Ensaios*, I, XXI. (N. de P. A.-B.)

confinado entre as multidões de homens reunidos, às que ocasionam a delicadeza de nosso modo de vida, às passagens alternadas do interior de nossas casas para o ar livre, ao uso da roupa vestida ou desvestida com pouquíssima precaução e a todos os cuidados que nossa sensualidade excessiva transformou em hábitos necessários e cuja negligência ou privação nos custa imediatamente a vida ou a saúde: se levardes em consideração os incêndios e os tremores de terra que, consumindo ou revirando cidades inteiras, fazem que os habitantes morram aos milhares; em uma palavra, se reunirdes os perigos que todas essas causas juntam continuamente sobre nossas cabeças, vereis como a natureza faz que paguemos caro o desprezo que demos às suas lições.

Neste ponto, não repetirei acerca da guerra o que já disse alhures, mas desejaria que as pessoas instruídas quisessem ou ousassem, por uma vez, mostrar ao público a minúcia dos horrores que são cometidos nos exércitos pelos arrendatários de víveres e de hospitais; ver-se-ia que suas manobras, não demasiado secretas, devido às quais os exércitos mais brilhantes se transformam em menos do que nada, matam mais soldados do que ceifa o ferro do inimigo. Constitui ainda um cálculo não menos impressionante o relativo aos homens que o mar traga todos os anos pela fome, pelo escorbuto, pelos piratas, pelo fogo ou, ainda, pelos naufrágios. É preciso ainda, está claro, lançar à conta da propriedade estabelecida e, conseqüentemente, da sociedade, os assassínios, os envenenamentos, os assaltos nas estradas e as próprias punições desses crimes. São punições necessárias para prevenir males maiores, mas se, por causa do assassínio de um homem, dois ou mais perdem a vida, tal fato não deixa de realmente duplicar a perda da espécie humana. Inúmeros são os meios vergonhosos para impedir o nascimento dos homens e enganar a natureza; quer por esses gostos brutais e depravados que insultam sua obra mais encantadora, gostos que jamais foram conhecidos tanto dos selvagens quanto dos animais e que nos países policiados nasceram de uma imaginação corrompida; seja por esses abortos secretos, dignos frutos da depravação e da honra viciada; seja pelo enjeitamento e assassínio de uma multidão de crianças, vítimas da miséria de seus pais ou da vergonha desumana de suas mães; seja, enfim, pela mutilação desses infelizes, uma parte de cuja existência e toda descendência são sacrificadas a canções vãs ou, o que é ainda pior, ao ciúme brutal de alguns homens — mutilação que, neste último caso, ultraja duplamente a natureza, tanto pelo tratamento que recebem aqueles que são atingidos, quanto pelo uso a que se destinam!

Mas não haverá mil casos mais freqüentes e mais perigosos ainda, nos quais os direitos paternais ofendem abertamente a humanidade? Quantos talentos enterrados e inclinações forçadas pela coerção imprudente dos pais! Quantos homens, que se teriam distinguido numa situação apropriada, morrem infelizes e desonrados numa dada situação para a qual não tinham o menor gosto! Quantos casamentos felizes, mas desiguais, foram rompidos ou perturbados e quantas castas esposas desonradas por essa ordem de condições sempre em contradição com a da natureza; quantas outras uniões insuportáveis formadas pelo interesse e condenadas pelo amor e pela razão! Até mesmo quantos esposos honestos e virtuosos se supliciam, mutuamente, por se terem unido mal! Quantas víti-

mas jovens e infelizes da avareza dos pais não se lançam ao vício ou passam seus dias tristes entre lágrimas e gemendo sob laços indissolúveis, que o coração repele e que somente o ouro forjou! Felizes aqueles que, por vezes, a coragem ou a virtude arrancam da vida antes que uma bárbara violência os force a se entregarem ao crime ou ao desespero! Perdoai-me, pai e mãe para sempre deploráveis; aumentei, contra minha vontade, vossas penas, mas possam elas servir de eterno e terrível exemplo a quem quer que ouse violar o mais sagrado de seus direitos, em nome da própria natureza!

Como só me referi a essas uniões mal formadas, produtos de nossa polícia, poderíeis pensar que aquelas que o amor e a simpatia presidiram estejam isentas desses inconvenientes. Que aconteceria se tentasse mostrar a espécie humana atacada na sua própria fonte e até no mais santo de todos os laços, nos quais só se ousa ouvir a natureza depois de ter consultado a fortuna e onde, confundindo a desordem civil com as virtudes e os vícios, a continência se torna uma precaução criminosa e a recusa de dar a vida pelo seu semelhante um ato de humanidade? Mas, sem rasgar o véu que cobre tantos horrores, contentemo-nos com indicar aquele mal a que outros devem dar remédio.

Que se acrescente, a tudo isso, esse número de ofícios insalubres que abreviam a vida ou destroem o temperamento, como os trabalhos das minas, as várias preparações dos metais, dos minerais, sobretudo do chumbo, do cobre, do mercúrio, do cobalto, do arsênico, do rosalgar[133]; esses outros ofícios perigosos que todos os dias custam a vida a inúmeros operários, como telhadores, carpinteiros, pedreiros ou, ainda, aqueles que trabalham nas pedreiras; que se reúnam, digo, todos esses objetos e poder-se-ão ver, no estabelecimento e no aperfeiçoamento das sociedades, os motivos da diminuição da espécie observada por mais de um filósofo.

O luxo, impossível de ser prevenido entre homens ávidos de suas próprias comodidades e da consideração dos demais, rapidamente termina a obra do mal que as sociedades começaram e, a pretexto de permitir que vivam os pobres, coisa que não devera fazer, empobrece todo o resto e, cedo ou tarde, despovoa o Estado.

O luxo é um remédio muito pior do que o mal que pretende sanar, ou melhor, ele mesmo, em qualquer Estado, grande ou pequeno, é o pior de todos os males que possam advir e, para sustentar uma multidão de criados e de miseráveis engendrados por ele, oprime e arruína o operário e o cidadão. É como aqueles ventos escaldantes do Sul que, cobrindo a erva e a verdura de insetos devoradores, subtraem a substância dos animais úteis e levam a todos os lugares em que se fazem sentir a penúria e a morte.

Da sociedade e do luxo engendrado por ela, nascem as artes liberais e mecânicas, o comércio, as letras e todas essas inutilidades que fazem a indústria florescer, que enriquecem e perdem os Estados. É muito simples o motivo dessa ruína. É fácil ver que, por sua natureza, a agricultura deverá ser a menos lucrativa de todas as artes, pois sendo seus produtos, quanto ao uso, os mais indispensáveis para todos os homens, deverá o seu preço ser proporcional às posses de todos os pobres. Do mesmo princípio pode-se extrair a seguinte regra: as artes, em geral, são lucrativas na razão inversa de sua utilidade e as mais necessárias deverão por

[133] O *rosalgar* é um sulfureto natural do arsênico, de cor vermelha. (N. de P. A.-B.)

fim tornar-se as mais descuidadas. Por aí se vê o que se deve pensar das verdadeiras vantagens da indústria e do efeito real que resulta de seus progressos.

Tais são as causas visíveis de todas as misérias a que a opulência acaba por lançar as nações mais admiradas. À medida que a indústria e as artes se estendem e florescem, o cultivador desprezado, sobrecarregado de impostos necessários à manutenção do luxo e condenado a passar uma vida de trabalho e fome, abandona seus campos para ir procurar nas cidades o pão que deveria levar para lá. Quanto mais as capitais enchem de admiração os olhos estúpidos do povo, tanto mais se deveria sofrer vendo os campos abandonados, as terras incultas e as estradas inundadas de infelizes cidadãos transformados em mendigos ou ladrões, e destinados a um dia acabarem a sua miséria no suplício ou num monturo. É assim que o Estado, enriquecendo por um lado, se enfraquece e se despovoa por outro, e as monarquias mais poderosas, depois de muitos esforços para se tornarem opulentas e desertas, acabam por se tornar a presa das nações pobres que sucumbem à tentação funesta de invadi-las e que, por sua vez, se enriquecem e se enfraquecem até que sejam, elas próprias, invadidas e destruídas por outras.

Que se dignem explicar-nos o que puderam produzir essas ondas de bárbaros que durante tantos séculos inundaram a Europa, a Ásia, a África. Será que deviam sua prodigiosa população à indústria de suas artes, à sabedoria de suas leis, à excelência de sua polícia? Que tenham os nossos sábios a bondade de dizer-nos por que, ao invés de se multiplicarem desse modo, esses homens ferozes e brutais, sem luzes, sem freio, sem educação, a cada momento não se entredevoram mutuamente para disputar suas pastagens e sua caça; que nos expliquem como esses miseráveis tiveram simplesmente a audácia de enfrentar pessoas tão hábeis como éramos, com tão bela disciplina militar, códigos tão perfeitos e leis sábias, enfim por que, depois de aperfeiçoar-se a sociedade nas regiões do Norte e de ter-se tanto trabalho para nelas ensinar aos homens seus deveres mútuos e a arte de conviver agradável e tranqüilamente, não mais se viu aparecer algo de semelhante a essas multidões de homens que outrora lá se produziam? Tenho muito receio de que, afinal, alguém se disponha a dizer-me que todas essas grandes coisas, a saber: as artes, as ciências e as leis, foram muito sabiamente inventadas pelos homens como uma peste salutar para prevenir a multiplicação excessiva da espécie, temendo que este mundo que nos é destinado se tornasse por fim demasiado pequeno para seus habitantes.

Pois então será preciso destruir as sociedades, suprimir o teu e o meu, e voltar a viver nas florestas com os ursos? É essa uma conseqüência à moda de meus adversários, que prefiro antes prevenir do que possibilitar-lhes a vergonha de formulá-la. Oh! vós, a quem a voz celeste não se fez ouvir e que não reconheceis para vossa espécie outro destino senão o de terminar em paz esta curta vida; vós, que podeis deixar no meio das cidades vossas funestas aquisições, vossos espíritos inquietos, vossos corações corrompidos e vossos desejos desenfreados; retomai, posto que depende de vós, vossa antiga e primeira inocência, ide aos bosques esquecer o espetáculo e a memória dos crimes de vossos contemporâneos e não temais aviltar vossa espécie renunciando às suas luzes para renunciar a seus vícios. Quanto aos homens semelhantes a mim, cujas paixões destruíram para sempre a simpli-

cidade original, que não podem mais alimentar-se de ervas e de bolotas, nem viver sem leis e sem chefes; aqueles que foram honrados, na pessoa de seu primeiro pai, por lições sobrenaturais; aqueles que verão, na intenção de dar inicialmente às ações humanas uma moralidade que não adquiriram ao fim de muito tempo, a razão de um preceito indiferente em si mesmo e inexplicável por qualquer outro sistema, em uma palavra, aqueles que estão convencidos de ter a voz divina chamado todo o gênero humano às luzes e à felicidade das inteligências celestes — todos esses, pelo exercício das virtudes que se obrigam a praticar ao aprender a conhecê-las, esforçar-se-ão por merecer o prêmio eterno que devem esperar; respeitarão os sagrados laços da sociedade de que são membros; amarão seus semelhantes e os servirão com todas as suas forças; obedecerão escrupulosamente às leis e aos homens que são seus autores e ministros; honrarão, sobretudo, os bons e sábios príncipes que saberão prevenir, sanar ou paliar essa chusma de abusos e de males sempre prontos a oprimir-nos; animarão o zelo desses dignos chefes mostrando-lhes, sem temor e sem adulação, a grandeza de sua tarefa e a austeridade de seu dever, mas nem por isso desprezarão menos uma constituição que só pode manter-se com o auxílio de tantas pessoas respeitáveis, que mais freqüentemente se deseja ter do que de fato se obtém e da qual, malgrado todos os seus cuidados, nascem sempre mais calamidades reais do que vantagens aparentes.

(j) Entre os homens que conhecemos, por nós mesmos, pelos historiadores ou pelos viajantes, uns são negros, outros brancos e outros vermelhos; uns têm cabelos longos, outros só têm lã encarapinhada; uns são quase todos cobertos de pêlos, outros nem mesmo têm barba. Houve, e talvez haja ainda, nações de homens com uma estatura gigantesca e, deixando de lado a fábula dos pigmeus, que pode muito bem não passar de um exagero, sabe-se que os lapões e, sobretudo, os groenlandeses estão muito abaixo da estatura média do homem. Pretende-se ainda existirem povos inteiros que, como os quadrúpedes, possuem caudas. E, sem depositar fé cega nos relatos de Heródoto e de Ctesias[134], pode-se pelo menos aproveitar deles aquela opinião, muito plausível, de que, se fora possível praticar boas observações nesses tempos antigos, quando os vários povos apresentavam modos de vida mais diferentes entre si do que acontece atualmente, ter-se-ia então notado, no aspecto e na compleição do corpo, variedades bem mais notáveis. Todos esses fatos, dos quais é fácil fornecer provas incontestáveis, só podem surpreender os habituados a olhar unicamente os objetos que os circundam, e que ignoram os efeitos poderosos da diversidade dos climas, do ar, dos alimentos, do modo de viver, dos hábitos em geral e, sobretudo, a força surpreendente dessas mesmas causas quando agem continuamente sobre muitas gerações seguidas. Atualmente, quando o comércio, as viagens e as conquistas mais unem os vários povos e suas maneiras de vida aproximam-se incessantemente pela comunicação freqüente, percebe-se terem diminuído certas diferenças nacionais e cada um, por exemplo, pode observar que os franceses de hoje não possuem mais esses grandes corpos brancos e louros descritos pelos historiadores latinos, se bem que o tempo, juntamente com a mistura dos francos

134 *Ctésias:* historiador grego, médico de Artaxerxes Mnémon (V século a. C.). (N. de P. A. B.)

e dos normandos, que também eram brancos e louros, deverá ter restabelecido o que o convívio com os romanos pudesse excluir da influência do clima na constituição natural e na cor da tez dos habitantes. Todas essas variedades, que inúmeras causas podem produzir e efetivamente produziram na espécie humana, fazem com que, quanto a vários animais semelhantes aos homens — que os viajantes, sem um exame acurado, consideraram como feras, por causa de algumas diferenças que notaram na conformação exterior, ou unicamente porque tais animais não falavam — eu desconfie serem, com efeito, verdadeiros homens selvagens, cuja raça, dispersada antigamente nos bosques, não encontrara ocasião de desenvolver qualquer de suas faculdades virtuais, não adquirindo nenhum grau de perfeição e encontrando-se ainda no estado primitivo de natureza. Demos um exemplo do que desejo dizer.

"Encontra-se", diz o tradutor da *História das Viagens*[135], "no reino do Congo, um certo número desses grandes animais que nas Índias Orientais chamam de *orangotangos* e que são como o meio-termo entre a espécie humana e os bugios. Battel[136] conta que nas florestas de Mayomba, no reino de Loango, se podem ver duas espécies de monstros: os maiores chamam-se *pongos* e os outros *enjocos*. Os primeiros têm uma semelhança exata com o homem, mas são muito mais largos e de estatura muito alta. Possuindo um rosto humano, têm os olhos muito encovados. As mãos, as faces, as orelhas não são cobertas de pêlo, com exceção das sobrancelhas, que são muito longas. Ainda que tenham o resto do corpo muito peludo, o pêlo aí não é muito espêsso e sua cor é escura. Por fim, a única parte que os dinstingue dos homens é a perna, que não tem barriga. Andam eretos, segurando com a mão o pêlo do pescoço; abrigam-se nos bosques e dormem em cima das árvores, onde constroem uma espécie de teto que os protege da chuva. Seus alimentos são frutos ou nozes selvagens. Jamais comem carne. Os negros que atravessam as florestas costumam acender fogueiras durante a noite; notam eles que, pela manhã, depois de sua partida, os pongos tomam o seu lugar à volta do fogo e só se retiram quando ele se extingue, pois, embora sendo muito habilidosos, não têm inteligência suficiente para alimentá-lo com lenha.

"Algumas vezes andam em grupo e matam os negros que atravessam as florestas. Chegam até a atacar os elefantes que vêm pastar nas regiões habitadas por eles e os incomodam tanto com socos ou pauladas que os forçam a fugir soltando gritos. Nunca se agarra um pongo vivo, porque são tão robustos que dez homens não seriam capazes de prendê-lo; mas os negros agarram muitos deles quando ainda novos, matando a mãe, ao corpo da qual o filhote se agarra fortemente. Quando um desses animais morre, os outros cobrem seu corpo com um montão de ramos ou de folhas. Purchass[137] acrescenta que, nas conversações que tivera com Battel, ouvira dele próprio que um pongo lhe arrebatou um negrinho que passou um mês inteiro entre esses animais, pois eles não

[135] *A História das Viagens (L'Histoire des Voyages)*: publicação periódica que existia desde 1746. (N. de P. A.-B.)

[136] *André Battel* (1565-1640): viajante inglês, aprisionado pelos portugueses, explorou a costa sudoeste da África e publicou uma narrativa de suas viagens. (N. de P. A. B.)

[137] *Samuel Purchass* (1577-1628): colecionador inglês e editor de narrativas de viagem. (N. de P. A.-B.)

fazem nenhum mal ao homem que os surpreende, pelo menos quando este não os olha, como observara o negrinho. Battel não descreveu a segunda espécie de monstro.

"Dapper[138] confirma que o reino do Congo está cheio desses animais que na Índia são chamados de orangotangos, isto é, moradores dos bosques e que os africanos chamam de *quojas morros*. Esse animal, diz ele, é tão semelhante aos homens, que certos viajantes chegaram a julgá-lo fruto de uma mulher e de um macaco, quimera que os próprios negros rejeitam. Um desses animais foi transportado do Congo para a Holanda e apresentado ao Príncipe de Orange, Frederico Henrique. Era da altura de uma criança de três anos e de nediez medíocre, mas atarracado e bem proporcionado, muito ágil e vivo, as pernas carnudas e robustas, toda a parte da frente nua mas o traseiro coberto de pêlos negros. Seu semblante, à primeira vista, parecia-se com o de um homem, mas possuía o nariz achatado e recurvado; suas orelhas eram também como as da espécie humana; seu seio, pois era uma fêmea, era carnudo, o umbigo enterrado, os ombros muito juntos, suas mãos divididas em dedos e polegares, a barriga da perna e o calcanhar gordos e carnudos. Comumente andava ereto sobre as pernas e era capaz de levantar e carregar fardos bem pesados. Quando queria beber, pegava com uma das mãos a tampa do vaso e com a outra segurava a base, enxugando em seguida, graciosamente, os lábios. Deitava-se para dormir pondo a cabeça sobre um travesseiro e cobrindo-se com tanto jeito que poderia ser tomado como um homem na cama. Os negros contam coisas estranhas sobre esses animais; asseguram que não só forçam as mulheres e as moças, como também ousam atacar homens armados. Em uma palavra, há forte aparência de tratar-se do sátiro dos antigos. Merolla[139] talvez se refira a esses animais quando conta que os negros algumas vezes agarram nas suas caças homens e mulheres selvagens."

Fala-se ainda dessas espécies de animais antropoformes no terceiro tomo da mesma *História das Viagens*, sob o nome de *beggos* e de *mandrills;* mas, para limitarmo-nos aos relatos precedentes, encontra-se na descrição desses pretensos monstros semelhanças chocantes com a espécie humana e diferenças menores do que as que se poderiam notar de homem para homem. De modo algum se encontram nessas passagens os motivos nos quais os autores se fundamentam para recusar a esses animais o nome de homens selvagens, mas é fácil imaginar dever-se isso à sua estupidez e, também, a não falarem; são razões fracas para aqueles que sabem que, apesar de o órgão da palavra ser natural ao homem, a palavra em si, todavia, não lhe é natural e até que ponto sua perfectibilidade póde elevar o homem civil acima de seu estado original. O pequeno número de linhas em que são feitas essas descrições permite-nos imaginar como esses animais foram mal observados e com que preconceitos foram vistos. Por exemplo, são qualificados de monstros, mas convêm em que eles geram. Num certo trecho, Battel diz que os pongos matam os negros que atravessam as florestas, num outro, Purchass acres-

[138] *Oliver Dapper* (cerca de 1680): médico e geógrafo holandês, autor de numerosas obras sobre os países africanos, a China, a Pérsia, as terras do Sul da América, as ilhas do Arquipélago, etc. (N. de P. A. B.)

[139] *Geronimo Merolla:* capuchinho e missionário italiano, nascido em 1650, autor de uma *Viagem ao Congo*. (N. de P. A.-B.)

centa que eles não lhes causam nenhum mal, mesmo quando os surpreendem, pelo menos quando os negros não começam a olhá-los. Os pongos se reúnem em torno das fogueiras acesas pelos negros, quando estes se afastam, e por sua vez se retiram, quando o fogo se extingue. Aí está o fato; vejamos o comentário do observador: "Pois, embora sendo muito habilidosos, não têm inteligência suficiente para alimentá-lo com lenha". Gostaria de descobrir como Battel ou Purchass, seu compilador, pôde saber que a retirada dos pongos era um resultado antes de sua estupidez do que de sua vontade. Num clima como o de Loango, o fogo não é uma coisa muito necessária para os animais e, se os negros o acendem, é mais para amedrontar os animais ferozes do que contra o frio, sendo pois muito possível que depois de, durante certo tempo, ter-se deleitado com a chama ou de ter-se aquecido bem, os pongos se aborreçam de ficar sempre no mesmo lugar e se retirem para o seu pasto, que exige mais tempo do que se comessem carne. Aliás, sabe-se que a maioria dos animais, sem excetuar o homem, é naturalmente preguiçosa e se furta a todas as espécies de cuidados que não sejam de absoluta necessidade. Finalmente, parece muito estranho que os pongos, cuja habilidade e força se enaltecem, que sabem enterrar os seus mortos e construir abrigos com galhos, não saibam lançar lenha ao fogo. Lembro-me de ter visto um macaco fazer essa mesma manobra que não querem admitir poderem os pongos fazer; é verdade que, não estando então minhas idéias voltadas para esse lado, cometi eu mesmo a falta que censuro em nossos viajantes, e descuidei de verificar se a intenção do macaco era, com efeito, manter o fogo ou simplesmente, como creio, imitar a ação de um homem. Seja como for, está bem demonstrado que o macaco não é uma variedade do homem, não somente por não possuir a faculdade de falar, mas, sobretudo, porque se tem a certeza de que sua espécie não é capaz de aperfeiçoar-se, o que constitui o caráter específico da espécie humana; parece que essas experiências não foram feitas relativamente aos pongos e os orangotangos com cuidado suficiente para poder tirar a mesma conclusão. Haveria, no entanto, um meio pelo qual, se o orangotango ou outros seres fossem da espécie humana, as observações mais grosseiras poderiam disso certificar-se, até mesmo demonstrando; mas, além de uma única geração não ser suficiente para essa experiência, ela parece impraticável, porque seria necessário que aquilo que não passa de uma suposição fosse demonstrado como verdadeiro, antes que a prova destinada a verificar o fato fosse tentada inocentemente.

Os julgamentos precipitados, que não são fruto de uma razão esclarecida, estão sujeitos a chegar ao excesso. Nossos viajantes sem-cerimoniosamente apresentam bestas, sob os nomes de *pongos, mandrills, orangotangos*, que são os mesmos seres que os antigos, sob o nome de *sátiros, faunos e silvanos*, consideravam divindades. Verificar-se-á talvez, depois de pesquisas mais exatas, não serem nem bestas nem deuses, mas homens. Esperando, parece-me haver muitos motivos para, nesse assunto, basearmo-nos mais em Merolla, religioso culto, testemunha ocular e que, com toda a sua ingenuidade, não deixava de ser homem de espírito, do que no comerciante Battel, em Dapper, em Purchass e nos outros compiladores.

Que julgamento cremos poderiam

expender tais observadores sobre a criança encontrada em 1694, de quem já falei atrás, que não apresentava nenhum sinal de razão, andava sobre os pés e as mãos, não possuía nenhuma linguagem e soltava sons que de modo algum se pareciam com os de um homem?

"Passou-se muito tempo", continua o mesmo filósofo que me forneceu esse fato, "antes de poder ela proferir algumas palavras ainda que de modo bárbaro. Assim que pôde falar, interrogaram-na quanto ao seu primeiro estágio, mas não se lembrava dele mais do que nós nos recordamos do que nos aconteceu no berço."

Se, infelizmente para ela, essa criança tivesse caído nas mãos de nossos viajantes, não se pode duvidar que, depois de ter notado seu silêncio e sua estupidez, não tivessem resolvido mandá-la de volta para o campo ou presa para um parque de aclimação e, depois, falariam dela, em belos relatos, como de uma besta singularíssima que se parecia muito com o homem.

Depois de, por trezentos ou quatrocentos anos, os habitantes da Europa inundarem as outras partes do mundo e incessantemente publicarem novos repositórios de viagens e de relatos, estou persuadido de que, quanto aos homens, só reconhecemos os europeus; parece até, devido aos preconceitos ridículos que ainda não se extinguiram entre os letrados, que cada um, sob o título pomposo de estudo do homem, só faz o dos homens de seu país. Os particulares podem satisfazer se indo e vindo; parece que a filosofia não sai do lugar, de modo que a de cada povo é pouco adaptável a um outro. A causa disso é manifesta, pelo menos para as regiões distantes. Somente quatro tipos de homens fazem viagens de longo curso — os marinheiros, os comerciantes, os soldados e os missionários. Ora, não se deve esperar que as três primeiras classes forneçam bons observadores e, quanto aos da quarta, possuídos pela vocação sublime que os inspira, mesmo que não fossem como todos os outros, sujeitos aos preconceitos próprios ao seu estado, pode-se crer que não se dedicariam de boa vontade a buscas aparentemente de pura curiosidade e que os desviariam dos trabalhos mais importantes a que se destinam. Aliás, para pregar eficientemente o Evangelho, basta o zelo, e Deus dá o resto, mas, para estudar os homens, são necessários talentos que Deus não se esforça para dar a ninguém e que nem sempre os santos possuem. Não se abre um livro de viagens em que não se encontrem descrições de caracteres e de costumes, mas fica-se espantado ao verificar que essas pessoas, que tanto descreveram coisas, só disseram o que cada um já sabia, só souberam perceber, no outro lado do mundo, o que poderiam notar sem sair de sua rua e que os verdadeiros traços que distinguem as nações e atingem olhos feitos para ver quase sempre escaparam aos seus. Daí veio esse belo provérbio de moral, tão repisado pela turba filosofesca — que os homens, em todos os lugares, são os mesmos e que, possuindo em todos os lugares as mesmas paixões e os mesmos vícios, é bastante inútil tentar caracterizar os vários povos —, o que é aproximadamente tão bem raciocinado quanto se disséssemos não se poder distinguir Pedro de João porque ambos têm um nariz, uma boca e olhos.

Veremos, algum dia, renascer os tempos felizes em que os povos não se intrometiam querendo filosofar, mas quando os Platões, os Tales e os Pitágoras, tomados por um desejo ardente de saber, empreendiam as maiores viagens unicamente para se instruir e iam longe sacudir o jugo dos preconceitos

nacionais, conhecer os homens por suas conformidades e diferenças, e adquirir seus conhecimentos universais, que não são exclusivamente os de um século ou de uma região, mas, sendo de todos os tempos e de todos os lugares, são, por assim dizer, a ciência comum dos sábios?

Admira-se a magnificência de alguns curiosos que, com grandes despesas, fizeram ou custearam viagens ao Oriente, com sábios e pintores, para lá desenhar ruínas e decifrar ou copiar inscrições; custo, porém, a compreender como, num século que se vangloria de altos conhecimentos, não se encontrem dois homens bem ligados, ricos, um em dinheiro e outro em gênio, ambos amando a glória e aspirando à imortalidade, um dos quais sacrifique vinte mil escudos de sua fortuna e outro dez anos de sua vida para uma célebre viagem em volta do mundo, a fim de, pelo menos uma vez, em lugar de estudar sempre pedras e plantas, estudarem os homens e os costumes e, depois de tantos séculos dedicados a medir e considerar a casa, se resolvam por fim a conhecer-lhe os habitantes.

Os acadêmicos que percorreram as partes setentrionais da Europa e meridionais da América tinham mais por objeto visitá-las como geômetras do que como filósofos. No entanto, como eram simultaneamente tanto uma coisa como outra, não se pode considerar como totalmente desconhecidas as regiões vistas e descritas pelos La Condamine[140] e Maupertuis[141]. O joalheiro Chardin[142], que viajou como Platão, nada pôde dizer sobre a Pérsia. Parece que a China foi bem observada pelos jesuítas. Kempfer dá uma idéia passável do pouco que viu no Japão. Salvo esses relatos, não conhecemos, em absoluto, os povos das Índias Orientais, visitadas unicamente por europeus mais interessados em encher suas bolsas do que suas cabeças. Ainda precisa ser observada toda a África e seus numerosos habitantes, tão singulares pelo seu caráter quanto pela cor; a terra toda está coberta de nações das quais só conhecemos os nomes, e ainda queremos julgar o gênero humano! Suponhamos um Montesquieu, um Buffon, um Diderot, um Duclos[143], um d'Alembert, um Condillac ou homens dessa têmpera, viajando para instruir seus compatriotas, observando e descrevendo, como o sabem, a Turquia, o Egito, a Barbária[144], o Império de Marrocos, a Guiné, o país dos Cafres[145], o interior da África e suas costas orientais, as Malabares[146], o Mogol[147], os rios do Ganges, os reinos do Sião, de Pegu[148] e de Ava[149], a China, a Tartária[150] e,

[140] *La Condamine* (1701-1774): sábio francês. (N. de P. A.-B.)

[141] *P. L. Moreau de Maupertuis* (1698-1751): geômetra e naturalista francês. (N. de P. A.-B.)

[142] *Chardin* (1643-1713): viajante francês, autor de uma *Viagem à Pérsia e às Índias Orientais*. (N. de P. A.-B.)

[143] *Duclos* (1704-1772): moralista francês, autor de *Considerações sobre os Costumes*. (N. de P. A. B.)

[144] *Barbária* era, então, o nome de certas regiões da África do Norte: a Argélia, a Tunísia e a regência de Trípoli; seus habitantes eram piratas de renome. (N. de P. A.-B.)

[145] *Cafrária* designa a região sudoeste da África habitada pelos bantos e centralizada em torno do Cabo. (N. de P. A.-B.)

[146] *Os malabares* habitam a costa oeste do Decã, no Indostão. (N. de P. A. B.)

[147] O termo *Mogol* designa o império dos Monpóis ou do Grã Mogol, fundado por Gêngis Cã, reconstruído por Tamerlão; atingiu seu apogeu sob Aureng-Zeyg (1659-1707); compreendia uma grande parte da China e da Índia. (N. de P. A.-B.)

[148] *Pegu:* nome de um reino da Birmânia e de sua capital. (N. de P. A.-B.)

[149] *Ava:* nome de outro reino da Birmânia e de sua capital. (N. de P. A.-B.)

[150] *A Tartária* representava o Turquestão, fazendo desembocá-lo na Sibéria e no Afeganistão. (N. de P. A. B.)

sobretudo, o Japão; depois, no outro hemisfério, o México, o Peru, o Chile, as Terras Magelânicas[151], sem esquecer os patagões[152] verdadeiros ou falsos, o Tucumã[153], Paraguai, se fosse possível, o Brasil e, por fim, as Caraíbas, a Flórida e todas as regiões selvagens. Seria a viagem mais importante de todas e a que se deveria fazer com o maior cuidado. Suponhamos que esses novos Hércules, de volta das jornadas maravilhosas, escrevessem depois, à vontade, a história natural, a moral e a política do que tivessem visto: veríamos nós mesmos sair de sua pena um mundo novo e aprenderíamos assim a conhecer o nosso. Afirmo que quando tais observadores, referindo-se a um certo animal, dissessem ser um homem e de um outro ser uma besta, dever-se-ia crer. Constitui, porém, enorme simplicidade basear-se, a esse respeito, em viajantes grosseiros, em relação aos quais se é algumas vezes tentado a fazer a mesma pergunta que eles se metem a resolver acerca de outros animais.

(k) Tal coisa me parece evidentíssima e eu não poderia conceber de onde nossos filósofos puderam tirar todas as paixões que emprestam ao homem natural. Excetuando-se, unicamente, a necessidade física, que a própria natureza exige, todas as nossas outras necessidades são devidas ao hábito, antes do qual não eram necessidades, ou aos nossos desejos, e não se deseja aquilo que não se está em condições de conhecer. Conclui-se daí que o homem selvagem, não desejando senão as coisas que conhece e não conhecendo senão aquelas cuja posse tem ou é fácil de adquirir, nada deve ser tão tranqüilo quanto a sua alma e nada tão limitado quanto seu espírito.

(l) Encontro no *Governo Civil*, de Locke, uma objeção que me parece demasiado especiosa para que possa ocultá-la:

"O fim da sociedade entre o macho e a fêmea", diz esse filósofo, "não sendo unicamente procriar, mas continuar a espécie, tal sociedade deve perdurar até depois da procriação, pelo menos durante o tempo necessário à alimentação e à conservação dos procriados, isto é, até que sejam capazes de atender por si próprios às suas necessidades. Podemos verificar que essa regra, estabelecida pela sabedoria infinita do Criador para as obras de suas mãos, é constante e exatamente observada pelas criaturas inferiores ao homem. Entre esses animais que vivem das ervas, a sociedade entre o macho e a fêmea não dura mais do que o tempo da copulação, pois que, sendo as mamas da mãe suficientes para nutrir os filhotes até que sejam capazes de pastar a erva, contenta-se o macho com gerar e, depois disso, não se preocupa mais com a fêmea e os filhotes, para a subsistência dos quais nada pode trazer. Mas, com relação às bestas de presa, a sociedade dura um tempo maior, porque, não podendo a mãe atender à própria subsistência e, ao mesmo tempo, alimentar os filhotes, recorrendo unicamente à sua presa, que é uma via de se alimentar ainda mais trabalhosa e mais perigosa do que a de se alimentar de ervas, a assistência do macho torna-se inteiramente necessária para a manutenção de sua família comum — caso se possa empregar tal expressão —, a qual, até que possa procurar alguma presa, só poderia subsistir pelos cuidados do

[151] *Terras Magelânicas* são as ilhas da Terra do Fogo, que o navegador português Magalhães descobriu em 1520, bem como o estreito que tem seu nome.

[152] Os *Patagões* habitam o Sul do Chile e da Argentina. (N. de P. A.-B.)

[153] *Tucumã:* atualmente, província da República Argentina. (N. de P. A.-B.)

macho e da fêmea. Observa-se a mesma coisa entre todas as aves, excetuando-se algumas aves domésticas que se encontram nos lugares em que a abundância contínua de alimentação isenta o macho do cuidado de alimentar os filhotes; vê-se que, enquanto os filhotes, no ninho, têm necessidade de alimentos, o macho e a fêmea a eles os levam, até que eles possam voar e atender à sua subsistência.

"E, a meu ver, isso constitui a principal, senão a única razão por que o macho e a fêmea no gênero humano são obrigados a uma sociedade mais longa do que a mantida pelas outras criaturas. Esse motivo consiste em ser a mulher capaz de conceber e novamente engravidar e gerar um novo filho muito antes que o precedente possa dispensar o socorro de seus pais e por sua parte atender às necessidades. Desse modo, sendo um pai obrigado a tomar cuidado daqueles que gerou e a ocupar-se disso durante muito tempo, está também na obrigação de continuar a viver na sociedade conjugal com a mesma mulher de que os teve e de permanecer nessa sociedade por muito mais tempo do que as outras criaturas entre as quais, podendo os filhotes subsistir por si mesmos antes que chegue o tempo de uma nova procriação, o laço entre o macho e a fêmea se rompe por si mesmo e ambos ficam em inteira liberdade, até que a estação que costuma solicitar os animais a ficarem juntos os obriga a escolherem novas companhias. E aqui não se poderia admirar suficientemente a sabedoria do Criador que, tendo dado ao homem qualidades próprias para atender tanto ao futuro quanto ao presente, quis e obrou de modo a que a sociedade do homem durasse muito mais tempo do que a do macho e da fêmea entre as outras criaturas, a fim de que assim fosse mais excitada a indústria do homem e da mulher e seus interesses mais unidos, visando formar provisões para seus filhos e deixar-lhes algum bem, nada podendo ser mais prejudicial aos filhos do que uma conjunção incerta e vaga ou uma dissolução fácil e freqüente da sociedade conjugal".

O mesmo amor da verdade, que me fez expor sinceramente essa objeção, incita-me a acompanhá-la de algumas observações, senão para resolvê-la, ao menos para esclarecê-la.

1. Observarei, em primeiro lugar, que as provas morais não têm uma grande força em matéria de físico e que servem, antes para dar conta dos fatos existentes do que para verificar a existência real desses fatos. Ora, é esse o gênero de prova que o Sr. Locke emprega no trecho que acabo de apresentar, pois, ainda que possa mostrar-se vantajoso para a espécie humana ser permanente a união entre o homem e a mulher, não se conclui que tal tenha sido estabelecido pela natureza; de outro modo, dever-se-ia dizer que ela também instituiu a sociedade civil, as artes, o comércio e tudo que se pretende seja útil aos homens.

2. Ignoro onde o Sr. Locke descobriu que, entre os animais de presa, a sociedade entre o macho e a fêmea dura mais do que entre os que vivem de erva e que um ajuda o outro a alimentar os filhotes, pois não se vê o cão, o gato, o urso ou o lobo reconhecerem melhor sua fêmea do que o cavalo, o carneiro, o touro, o veado ou todos os demais animais quadrúpedes reconhecem a sua. Ao contrário, parece que, se fora necessário à mulher o socorro do macho para atender à conservação dos filhotes, o seria sobretudo nas espécies que vivem de ervas, porque a mãe leva muito tempo para pastar e, durante todo esse intervalo, vê-se forçada a descuidar de sua ninha-

da, enquanto a presa de uma ursa ou de uma loba é devorada num instante e ela, sem sofrer fome, tem mais tempo para aleitar seus filhotes. Esse raciocínio é confirmado por uma observação sobre o número relativo de tetas e de filhotes que distingue as espécies carniceiras das frugívoras, e à qual me referi na nota *h*. Caso a observação seja justa e geral, a mulher, não tendo senão dois seios e não gerando de cada vez mais do que um filho, constitui isso mais um motivo para duvidar que a espécie humana seja naturalmente carniceira, parecendo pois que, para concluir como Locke, seria preciso inverter inteiramente seu raciocínio. Não há maior solidez na mesma distinção aplicada aos pássaros, pois quem poderia se convencer de ser mais durável a união de macho e fêmea entre os abutres e os corvos do que entre as rolas? Possuímos duas espécies de pássaros domésticos, o pato e o pombo, que nos fornecem dois exemplos diretamente contrários ao sistema desse autor. O pombo, que só vive de grãos, fica junto de sua fêmea e ambos nutrem em comum os filhotes. O pato, cuja voracidade é bem conhecida, não reconhece nem a fêmea nem os filhotes e em nada ajuda sua subsistência: entre as galinhas, espécie que de modo algum é menos carniceira, vê-se que o galo não tem nenhum trabalho com a ninhada. Se, em outras espécies, o macho partilha com a fêmea o cuidado de nutrir os filhotes, tal acontece porque os pássaros, que a princípio não podem voar e cuja mãe não pode aleitar, estão muito menos em estado de dispensar a assistência do pai do que os quadrúpedes, a quem, pelo menos durante algum tempo, é suficiente a teta da mãe.

3. Há muita incerteza quanto ao fato principal que serve de base a todo o raciocínio do Sr. Locke, pois para saber, como ele pretende, que no estado de natureza a mulher comumente fica novamente grávida e gera um novo filho muito antes que o precedente possa por si mesmo atender às suas necessidades, seriam necessárias experiências que certamente o Sr. Locke não fez e ninguém está em situação de fazer. A coabitação contínua do marido e da mulher é uma ocasião tão tangível de expor-se a uma nova gravidez que é bem difícil de crer que o encontro fortuito ou somente o impulso do temperamento produza efeitos tão freqüentes no estado puro de natureza quanto no da sociedade conjugal; essa lentidão contribuiria talvez para tornar as crianças mais robustas, o que aliás poderia ser compensado pela faculdade de conceber, prolongada até uma idade mais avançada nas mulheres que abusassem menos na sua juventude. Quanto aos filhos, há muitos motivos para crer que suas forças e órgãos se desenvolvam mais tardiamente entre nós do que acontecia no estado primitivo de que falo. A fraqueza original, que devem à constituição dos pais, o cuidado que se tem de envolver e embaraçar todos os seus membros, a frouxidão em que são educados, talvez o uso de um outro leite que não o da mãe, tudo contraria e retarda neles os primeiros progressos da natureza. A aplicação que se lhes obriga a dar a mil coisas nas quais continuamente se fixa a sua atenção, enquanto não se proporciona qualquer exercício às suas forças corporais, pode ainda causar um desvio considerável no seu crescimento, de forma que, se em lugar de primeiro sobrecarregar e fatigar seus espíritos de mil modos, deixássemos seus corpos se exercitarem nos movimentos contínuos que a natureza parece pedir-lhes, pode-se crer que estariam muito mais cedo em estado de andar, de agir e de

atender, por si próprios, às suas necessidades.

4. Por fim, o Sr. Locke prova, no máximo, que bem poderia haver no homem um motivo para permanecer ligado à mulher quando ela tem um filho, mas não prova, de modo algum, que a ela se prendeu antes do parto e durante os noves meses de gravidez. Se tal mulher é indiferente ao homem durante esses nove meses, se até se torna desconhecida para ele, por que a socorreria depois do parto? Por que a auxiliaria a criar um filho, que não sabe se lhe pertence unicamente e de quem não resolveu nem previu o nascimento? O Sr. Locke evidentemente dá por suposto aquilo que está em questão, pois não se trata de saber por que o homem ficaria ligado à mulher depois do parto, mas por que a ela se ligaria depois da concepção. Satisfeito o apetite, o homem não tem mais necessidade de tal mulher, nem a mulher de tal homem. Este, talvez, não tem a menor preocupação, nem talvez a menor idéia das conseqüências de sua ação. Um vai para um lado, o outro para outro lugar, e não há probabilidades de que, ao fim de nove meses, tenham lembrança de se terem conhecido. Essa espécie de lembrança, devido à qual um indivíduo dá preferência a um outro indivíduo por causa do ato da geração, exige, como o provo no texto, mais progresso e corrupção na compreensão humana do que se pode supor existir no estado de animalidade de que se trata aqui. Uma outra mulher pode, pois, satisfazer os desejos do homem tão comodamente quanto a que já conheceu e, do mesmo modo, um outro homem contentar a mulher, supondo-se que ela sinta o mesmo apetite durante o estado de gravidez, do que razoavelmente se pode duvidar. Se no estado de natureza, a mulher não sente mais a paixão do amor depois da concepção do filho, torna-se ainda maior o obstáculo de sua sociedade com o homem, pois então não tem mais necessidade nem do homem que a fecundou, nem de qualquer outro. Não há, pois, no homem, motivo algum para procurar a mesma mulher, nem na mulher razão alguma para procurar o mesmo homem. O raciocínio de Locke se esfacela e toda a dialética desse filósofo não o poupou do erro que Hobbes e outros cometeram. Tinham de explicar um fato relativo ao estado de natureza, isto é, a um estado em que os homens viviam isolados e no qual um homem não possuía qualquer motivo para permanecer ao lado de um tal outro, nem talvez os homens de permanecerem ao lado uns dos outros, o que é bem pior — e não lembraram de se transportar além dos séculos de sociedade, isto é, daqueles tempos em que os homens sempre tiveram um motivo para permanecerem uns perto dos outros e nos quais um homem, freqüentemente, possui um motivo para permanecer ao lado de outro homem ou de outra mulher.

(m) Terei o cuidado de não me aventurar às reflexões filosóficas que se poderiam fazer sobre as vantagens e os inconvenientes dessa instituição das línguas; não será a mim que se torne lícito atacar erros vulgares, e o povo letrado respeita demais seus preconceitos para suportar pacientemente meus pretensos paradoxos. Deixemos, pois, falar as pessoas nas quais não se considerou crime tomar algumas vezes o partido da razão contra a opinião da multidão.

Nec quidquam felicitati humani generis decederet, si, pulsa tot linguarum peste et confusione, unam artem callerent mortales, et signis, motibus, gestibusque, licitum foret quidvis explicare. Nunc vero ita comparatum est, ut animalium quae vulgo bruta creduntur

melior longe quam nostra hac in parte videatur conditio, utpote quae promptius, et forsan felicius, sensus et cogitationes suas sine interprete significent, quam ulli queant mortales, praesertim si peregrino utantur sermone. (Is Vossius. *De Poemat. Cant. e Viribus Rhythmi*, pág. 66.[154])

(n) Platão, mostrando como as idéias da quantidade discreta e de suas relações são necessárias nas menores artes, zomba, com razão, dos autores de seu tempo que pretendiam ter Palamedes inventado os números no cerco de Tróia, como se, diz esse filósofo, Agamenon até então pudesse ignorar quantas pernas tinha[155]. Com efeito, sente-se ser impossível que a sociedade e as artes tivessem alcançado o ponto em que já se encontravam no tempo do cerco de Tróia, sem que os homens possuíssem o uso dos números e do cálculo. Mas a necessidade de conhecer os números, antes de adquirir outros conhecimentos, não facilita imaginar-lhes a invenção. Uma vez conhecido o nome dos números, é fácil explicar o seu sentido e despertar as idéias que esses nomes representam, mas, para inventá-los, foi preciso, antes de conceber essas mesmas idéias, estar-se, por assim dizer, familiarizado com as meditações filosóficas, exercitado na consideração dos seres unicamente pela sua essência e independentemente de qualquer outra concepção; é essa uma abstração muito penosa, muito metafísica, muito pouco natural e sem a qual, no entanto, essas idéias jamais poderiam ter-se transportado de uma espécie ou de um gênero para outro, nem se tornarem universais os números. Um selvagem poderia considerar, separadamente, sua perna direita e sua perna esquerda, ou olhá-las juntas sob a idéia indivisível de um par, sem jamais pensar que existiram duas, pois uma coisa é a idéia representativa que nos dá o objeto e, a outra, a idéia numérica que a determina. Menos ainda poderia ele calcular até cinco e, quando aplicasse suas mãos uma sobre a outra e notasse que seus dedos se correspondiam exatamente, estaria bem longe de pensar na sua igualdade numérica; não sabia melhor o número de seus dedos do que o de seus cabelos e se, depois de fazê-lo compreender o que são os números, alguém lhe tivesse dito que tinha tantos dedos nas mãos quantos nos pés, talvez ficasse muito surpreso ao verificar, comparando-os, ser verdadeira tal coisa.

(o) Não se deve confundir o amor-próprio com o amor de si mesmo; são duas paixões bastante diferentes tanto pela sua natureza quanto pelos seus efeitos[156]. O amor de si mesmo é um sentimento natural que leva todo ani-

[154] "Nada faltaria para a felicidade do gênero humano se, repelindo esse fluxo e essa confusão de numerosas línguas, os mortais conhecessem perfeitamente um único meio de expressão e se quem quer que fosse pudesse exprimir-se por meio de sinais, movimentos e gestos. Aliás, já se fez a seguinte comparação: os animais, aos quais comumente se atribui uma condição selvagem, possuem nesse particular uma muito melhor e que não parece ser a nossa. É com mais rapidez e talvez com mais prazer que eles exprimem sem intermediários suas sensações e pensamentos, como nenhum mortal o sabe fazer, sobretudo no caso de servir-se de uma língua estrangeira." Vossius (1577-1649; sábio alemão): *Sur la Poésie du Chant et la Force du Rythme*. (N. de P. A.-B.)

[155] *República*, LL, VII, 522 d. C. Platão fala, neste ponto, como se estivesse cansado dessa pretensão conferida pelos autores trágicos a Palamedes. Sócrates e Eurípides escreveram, cada um deles, uma tragédia de Palamedes. Górgias, na *Defesa de Palamedes*, dá-lhe também a honra de ter descoberto a aritmética. (N. de P. A.-B.)

[156] Essa distinção é um elemento fundamental da moral de Malebranche, que muito influenciou Rousseau. (N. de P. A.-B.)

mal a velar pela própria conservação e que, no homem dirigido pela razão e modificado pela piedade, produz a humanidade e a virtude. O amor-próprio não passa de um sentimento relativo, fictício e nascido na sociedade, que leva cada indivíduo a fazer mais caso de si mesmo do que de qualquer outro, que inspira aos homens todos os males que mutuamente se causam e que constitui a verdadeira fonte da honra.

Uma vez isso entendido, afirmo que, no nosso estado primitivo, no verdadeiro estado de natureza, o amor-próprio não existe, pois cada homem em especial olhando-se a si mesmo como o único espectador que o observa, como o único ser no universo que toma interesse por si, como o único juiz de seu próprio mérito, torna-se impossível que um sentimento, que vai buscar sua fonte em comparações que ele não tem capacidade para fazer, possa germinar em sua alma. Pelo mesmo motivo, esse homem não poderia ter nem ódio nem desejo de vingança, paixões que só podem nascer da opinião de alguma ofensa recebida e, como é o desprezo ou a intenção de prejudicar e não o mal que constitui a ofensa, homens que não sabem apreciar-se ou comparar-se podem infligir-se muitas violências mútuas, quando disso lhes advém alguma vantagem, sem jamais se ofenderem reciprocamente. Em uma palavra, cada homem só vendo os seus semelhantes como veria animais de outra espécie, pode tomar a presa do mais fraco ou ceder a sua ao mais forte, considerando suas rapinagens como acontecimentos naturais, sem o mínimo movimento de insolência ou de despeito e sem outra paixão além da dor ou da alegria de um bom ou mau êxito.

(p) Constitui coisa extremamente notável o fato de que, depois de tantos anos em que os europeus se atormentam para fazer com que os selvagens das várias regiões do mundo passem a viver do seu modo, não conseguiram ainda conquistar um único, nem mesmo à custa do cristianismo, pois os nossos missionários algumas vezes fazem cristãos, mas jamais homens civilizados. Nada pode dominar a repugnância invencível que eles têm de aprender nossos costumes e viver como nós. Caso esses pobres selvagens sejam tão infelizes quanto se pretende, qual será a inconcebível depravação de julgamento pela qual constantemente recusam a policiar-se a nosso modo ou a aprender a viver felizes entre nós, enquanto em inúmeras obras se lê que franceses e europeus se refugiaram voluntariamente entre essas nações e aí passaram a vida inteira sem mais poder renunciar a uma maneira de viver tão estranha, e que ainda se vejam missionários sensatos lastimar, com tristeza, os dias calmos e inocentes que passaram entre esses povos desprezados. Caso se responda não terem eles luzes suficientes para julgar sadiamente o seu e o nosso estado, eu replicaria que o julgamento da felicidade é menos uma questão de razão do que de sentimento. Aliás, essa resposta pode voltar-se contra nós com mais vigor ainda, pois vai maior distância de nossas idéias à disposição de ânimo imprescindível para conceber o gosto que sentem os selvagens por seu modo de vida, do que das idéias dos selvagens àquelas que podem fazer com que concebam o nosso. Com efeito, depois de algumas observações, é fácil de ver que todos os nossos trabalhos se dirigem para dois únicos objetos, a saber, alcançar para si as comodidades da vida e a consideração dos demais. Mas qual o meio que temos para imaginar a espécie de prazer que um selvagem experimenta passando a vida só, no

meio dos bosques, na pesca ou a tocar numa flauta ruim sem jamais saber tirar um único som e sem preocupar-se com aprendê-lo?

Por diversas vezes levaram selvagens a Paris, a Londres e a outras cidades: esforçaram-se para exibir-lhes nosso luxo, nossas riquezas e todas as nossas artes mais úteis e curiosas; tudo isso só despertou neles uma admiração estúpida, sem o menor movimento de cobiça. Entre outras, lembro-me da história de um chefe de alguns americanos setentrionais que, há uns trinta anos, levaram à corte da Inglaterra. Passaram mil coisas diante de seus olhos, procurando fazer-lhe algum presente que pudesse agradar-lhe, sem ter encontrado nada que parecesse interessá-lo. Nossas armas pareciam-lhe pesadas e incômodas, nossos sapatos feriam-lhe os pés, nossas vestes o atrapalhavam, tudo o incomodava; por fim, viram que parecia experimentar algum prazer ao pegar uma coberta de lã e envolver seus ombros com ela. "Concordais, pelo menos", disseram-lhe logo, "quanto à utilidade desse objeto?" "Sim", respondeu ele, "isso me parece quase tão bom quanto a pele de um animal." Não o teria dito se tivesse usado uma e outra na chuva.

Talvez dirão que é o hábito que, prendendo cada um à sua maneira de viver, impede os selvagens de sentirem o que existe de bom na nossa; nessas condições, deve pelo menos parecer bastante extraordinário que o hábito tenha mais força para fazer com que os selvagens prefiram a sua miséria do que os europeus o gozo de sua felicidade. Mas, para dar a esta última objeção uma resposta à qual não há uma única palavra para se responder, sem citar todos os jovens selvagens que inutilmente se buscaram para civilizar, sem falar dos groenlandeses e dos habitantes da Islândia a quem se tentou educar e alimentar na Dinamarca e que a tristeza e o desespero fizeram com que todos morressem, seja de tédio, seja no mar por onde tentaram alcançar a nado seu país, contentar-me-ei em citar um único exemplo bem atestado e que entrego ao exame dos admiradores da polícia européia.

"Todos os esforços dos missionários holandeses do cabo da Boa Esperança jamais conseguiram converter um único hotentote. Van der Stel, governador do Cabo, tendo tomado um deles desde a infância, fez com que fosse educado nos princípios da religião cristã e na prática dos costumes da Europa. Foi vestido ricamente, ensinaram-lhe inúmeras línguas e seus progressos corresponderam inteiramente aos cuidados que se tomaram com a sua educação. O governador, esperando bastante de seu espírito, mandou-o às Índias com um comissário geral que o empregou utilmente nos negócios da companhia. Depois da morte do comissário, voltou ao Cabo. Poucos dias depois de sua volta, numa visita que fez a alguns hotentotes parentes seus, resolveu despojar-se de sua vestimenta européia para vestir-se com uma pele de ovelha. Assim posto, voltou ao forte, carregando um pacote que continha suas vestes antigas e, apresentando-as ao governador, fez-lhe o seguinte discurso: 'Tende a bondade de reconhecer que renuncio para sempre a estes ornamentos; renuncio também, para toda a vida, à religião cristã; minha resolução é viver e morrer na religião, nos costumes e nos usos de meus antepassados. A única graça que vos peço é deixar-me o colar e o cutelo que uso; guardá-los-ei a ambos como recordação de vós'. Em seguida, sem esperar a resposta de Van der Stel, fugiu e jamais foi visto no Cabo." *História das Viagens*, tomo 5, pág. 175.

(q) Poderiam objetar-me que, numa

tal desordem, os homens, em lugar de se degolarem obstinadamente uns aos outros, ter-se-iam dispersado, se não houvesse limites para a sua dispersão. Mas, em primeiro lugar, esses limites teriam sido os do mundo. Caso se pense na excessiva população que resulta do estado de natureza, poder-se-á concluir que a terra, nesse estado, não teria demorado a cobrir-se de homens que assim se veriam forçados a viver reunidos. Aliás, ter-se-iam dispersado, se o mal fosse rápido e se fizesse uma mudança do dia para a noite. Nasciam eles, porém, sob o jugo; quando sentiam seu peso, já tinham o hábito de carregá-lo e contentavam-se com esperar ocasião de sacudi-lo. Por fim, já acostumados a mil comodidades que os forçavam a permanecer reunidos, não lhes era tão fácil a dispersão quanto nos primeiros tempos, quando, cada um tendo necessidade somente de si mesmo, tomava seu partido sem esperar o consentimento de outrem.

(r) O Marechal de Villars contava que, numa de suas campanhas, tendo as excessivas trapaças de um intermediário de víveres feito com que o exército sofresse e reclamasse, ele o repreendeu abertamente e o ameaçou de enforcá-lo. "Essa ameaça não me atinge", respondeu-lhe acintosamente o velhaco, "e sinto-me muito à vontade para dizer-lhe que não se enforca um homem que dispõe de cem mil escudos." Não sei como isso aconteceu, acrescentou ingenuamente o marechal, mas na realidade não foi enforcado ainda que merecesse sê-lo cem vezes.

(s) A justiça distributiva opor-se-ia até a essa igualdade rigorosa do estado de natureza, ainda que fosse praticável na sociedade civil e, como todos os membros do Estado lhe devem serviços proporcionais a seus talentos e às suas forças, os cidadãos, por sua vez, devem ser distinguidos e favorecidos na proporção de seus serviços. É nesse sentido que se deve compreender o trecho de Isócrates[157], no qual louva os primeiros atenienses por terem sabido distinguir muito bem a mais vantajosa das duas espécies de igualdade, uma das quais consistia em fazer com que todos os cidadãos participassem indiferentemente das mesmas vantagens e, outra, em distribuí-las segundo o mérito de cada um. Esses hábeis políticos, acrescenta o orador, banindo a injusta igualdade, que não estabelece qualquer diferença entre os maus e os honestos, comprometeram-se irrecorrivelmente com aquela que recompensa e pune a cada um de acordo com o seu mérito. Mas, em primeiro lugar, jamais existiu sociedade, seja qual for o grau de corrupção a que possa ter chegado, na qual não se faça diferença entre os maus e os honestos; em matéria de costumes, na qual a Lei não pode fixar uma medida suficientemente exata para servir de regra ao magistrado, ela proíbe, muito sabiamente, para não deixar à própria discrição a sorte ou a classificação dos cidadãos, o julgamento das pessoas, para só deixar-lhe o das ações. Somente costumes tão puros quanto os dos cidadãos romanos podem suportar censores; semelhantes tribunais logo teriam posto tudo em desordem entre nós. É a estima pública que deve estabelecer a diferença entre os maus e os bons. O magistrado só é juiz do direito rigoroso; mas o povo é o verdadeiro juiz dos costumes; juiz íntegro e até esclarecido quanto a esse ponto, de quem às vezes se abusa, mas a quem jamais se corrompe. A posição dos cidadãos deve ser, pois, regulada, não segundo o mérito pessoal, o que

157 *Areopagítica*, parágrafo VIII. (N. de P. A.-B.)

seria deixar aos magistrados a capacidade de uma aplicação quase arbitrária da Lei, mas, sim segundo os serviços reais que prestam ao Estado e que são suscetíveis de julgamento mais exato.

Introdução à Carta ao Senhor Philopolis

De Paul Arbousse Bastide

O Mercure *de outubro de 1775 publicou uma carta, assinada por Philopolis. O autor anônimo, por um lado, acusava Rousseau por ter dedicado seu* Discurso sobre a Desigualdade *à República de Genebra, julgando-o indigno de oferecer uma tal dedicatória, e dirigia lhe ataques pessoais muito vivos; por outro, apresentava contra sua tese um número bastante grande de objeções, extraídas da religião cristã, da filosofia de Leibnitz e das ciências naturais. Rousseau não conseguiu descobrir a identidade de seu contraditor e, sobretudo, não duvidou tratar-se de um genebrino em pessoa que pretendia impedi-lo de ligar-se novamente a Genebra. Era Charles Bonnet, célebre metafísico e naturalista de Genebra, que se escondia sob o pseudônimo de Philopolis, que significa "patriota" ou "defensor do estado social" e manifestava sua oposição a Rousseau, o defensor do estado de natureza. A palavra possuía ainda um valor tradicional: Platão emprega a na* República, *Livro VII, onde enaltece a virtude essencial dos alunos-governantes, e fora retomada pelos teóricos políticos que, desde o século XVI, se inspiravam em Platão.*

A resposta de Rousseau, tratando com irônico desprezo os ataques pessoais, destina-se a refutar, unicamente, as objeções religiosas, filosóficas e científicas.

I. Em primeiro lugar, responde à objeção religiosa, que é a seguinte: "Insurgir-se contra a sociedade humana é atacar a obra de Deus". A fim de responder, Rousseau emprega um método particular e alegórico; desenvolve a comparação que se segue. Caso se encontrasse um segredo para acelerar a velhice, os "sábios apressar-se-iam a fazer uso dele, para ficarem mais senhores de suas paixões e adquirirem o repouso da alma"; se um "homem de paradoxos" considerasse absurda tal atitude e julgasse que, impondo-se envelhecer e morrer, mais vale fazê-lo o mais tarde possível, os "sofistas", em reação, apressar-se-iam em prestar homenagem aos sábios anciães, felicitando-os por terem seguido a vontade do céu e salvaguardado sua saúde intelectual, ainda que a preço da saúde física, e acusariam o homem de paradoxos de não saber o que é natural e desejado por Deus, não saber que é natural envelhecer e que Deus o quer, impondo-se, para obedecê-lo, procurar envelhecer depressa. A alegoria é clara — o segredo para acelerar a velhice é o ocaso histórico que agita a evolução da humanidade e a acelera pela formação das sociedades; os sábios são os homens no mais avançado estágio de civilização social, no termo final do progresso das artes, das ciências, das riquezas, da desigualdade, isto é, no termo extremo da corrupção, e sua razão artificial asfixia a voz do instinto natural e bom; o homem de parado-

xos é Rousseau, que denuncia a contradição e a corrupção das sociedades modernas; os sofistas são os defensores cegos da sociedade que, a exemplo de Philopolis, pretendem justificar a natureza pela razão, que é justamente o seu contrário, e atribuir a esta a fundação da sociedade, quando é o resultado da vida social e de sua depravação.

O esforço de Rousseau consiste, pois, em elucidar a ambigüidade da palavra "natureza"; a sociedade, para ele, resulta do estado de natureza primitivo, passando por uma série de transições mais ou menos necessárias; nesse sentido, a sociedade é natural; ela é, porém, "natural para a espécie humana como a decrepitude para o indivíduo, e tornam-se necessários as artes, leis e governos para os povos, como as muletas para os velhos"; existe, com efeito, uma diferença de natureza entre o estado de natureza e o estado social; o primeiro é espontâneo, o segundo resulta de convenções, é artificial; desde o estado de natureza, o homem possui uma tendência para aperfeiçoar-se; mas, quanto mais lento é esse desenvolvimento, tanto mais valor tem ele; tal como a velhice, é um mal ao qual se deve resistir o maior tempo possível.

O esforço de Rousseau visa, porém, por igual, desembaraçar a filosofia e a ciência de um modo perigoso de raciocinar, que consiste em resguardar com a autoridade, particularmente com a autoridade religiosa, afirmações que outros discutem para descobrir-lhes o fundamento. Rousseau acredita firmemente que a natureza é boa porque Deus assim o quis; o problema, porém, está justamente em saber se a sociedade é natural e, conseqüentemente, se ela é, ou não, boa e desejada por Deus. Philopolis, pelo contrário, supõe estar o problema resolvido quando afirma a seguinte conseqüência: a sociedade é desejada por Deus; e cai num círculo vicioso quando afirma: sendo a sociedade desejada por Deus, é natural — pois demonstra o que teve de supor resolvido para afirmar: a sociedade foi desejada por Deus. Rousseau não denuncia somente o círculo vicioso; mostra onde está o erro de Philopolis quando este toma, como primeira evidência, que a sociedade é natural: confundiu o hábito com a natureza; os "sábios velhos" da alegoria não envelheceram naturalmente, mas usaram um soro inventado pelos médicos e, por isso, seus defensores podem pregar que é natural e bom envelhecer, pois os velhos envelheceram artificialmente, obrigados a consentir num processo inventado por homens, não pela natureza. Do mesmo modo, as sociedades não nasceram naturalmente. Tendiam a nascer, mas tratava-se de uma tendência muito lenta e, dando sua livre adesão às primeiras formas rudimentares da sociedade, os homens aceleraram artificialmente a evolução. Satisfazem-se tentando justificar agora seu erro, dizendo que era inevitável e natural, mas nem por isso é menos verdade que toda associação repousa numa convenção, num consentimento não-natural dos homens. Philopolis incorre, pois, no seguinte sofisma — tudo o que existe, existe por natureza; logo, existem objetos fabricados pelo homem. O verdadeiro postulado básico deverá ser então: tudo o que existe, existe pela arte ou pela natureza. O fato de ser a política o objeto de uma arte difícil e não o resultado espontâneo de um instinto natural prova amplamente aos olhos de Rousseau que a sociedade é artificial.

II. A seguir, Rousseau responde às objeções puramente filosóficas. Elas se ligam todas ao problema do mal que, entre os autores contemporâneos de Leibniz, passa por ser a dificuldade essencial; Rousseau abordara bastante pormenorizadamente, na nota i *do* Discurso sobre a Desigualdade, *esse problema e esta-*

belecera, contrariamente à opinião comum, que, no estado atual da civilização, a soma dos males era superior à dos bens. Ao pessimismo de Rousseau, Philopolis opusera o otimismo de seu mestre Leibniz, que demonstrara, racionalmente, ser nosso mundo o melhor dos mundos possíveis. Rousseau mostrará que essa objeção não o atinge por ter colocado o problema do mal melhor do que o fizera Leibniz, porquanto sua teoria pode muito bem explicar-se no sistema de Leibniz e, finalmente, que Philopolis incide num grande contra-senso ao interpretar, como o fez, esse sistema.

A. O modo exato de colocar o problema do mal não é o de Leibniz ou dos estóicos, que também eles são otimistas, pois se, de um lado, o fazem na intenção de justificar a Providência e mostrar não ser ela culpada dos males do mundo, e se, de outro lado, para provar que tudo o que acontece é bom, postulam que tudo o que acontece necessariamente decorre da razão divina, deveriam concluir, em virtude de seus próprios princípios, que o mal advém tão necessariamente quanto o bem e que Deus é igualmente seu autor. Ora, em primeiro lugar, Rousseau pensa que a Providência não tem necessidade de ser justificada por argumentos e manifesta-se suficientemente em todas as produções da natureza, e, em segundo lugar, acredita que os males que advêm aos homens — por exemplo: a sociedade — aparecem manifestamente como causados pelos próprios homens. O problema do mal só é, pois, bem colocado caso se reconheça um domínio próprio do mal — o das produções artificiais e das convenções — e um seu motor próprio — a liberdade e o consentimento humanos.

B. Aliás, o sistema de Leibniz não contradiz o de Rousseau. Com efeito, por um lado, Leibniz fala do maior bem possível e não de um bem absoluto, enquanto, por outro lado, afirma a coexistência do maior bem geral e de males particulares; nega, simplesmente, a existência de um mal universal, mas ele próprio sente-se obrigado a reconhecer que certos males particulares concorrem para o bem geral. Do mesmo modo, Rousseau considera a natureza fundamentalmente boa, mas as sociedades parecem-lhe males particulares. Assim como Leibniz reconhece a necessidade do pecado original, verifica a corrupção dela decorrente, deplora-a e esforça-se por combatê-la, também Rousseau mostra ser inevitável o processo de formação das sociedades que corrompeu a sã natureza humana, deplora-o e quer opor-se aos seus efeitos. O otimismo bem compreendido consiste em lutar contra os males particulares, que são reais, e em considerar o bem universal como um ideal.

C. Erros de interpretação de Philopolis:

Diferentemente de Leibniz, Philopolis confunde o mal universal e os males particulares, e, desse modo, destitui estes últimos de toda a realidade. Para ele, cada coisa particular é boa tal como é. Com efeito, é o único meio de justificar a existência da sociedade, que se torna discutível do ponto de vista do puro bem universal. Mas Rousseau demonstra, facilmente, que uma tal proposição se volta contra seu autor e serve, também, para justificar seus adversários. Com efeito, caso seja bom que cada coisa particular exista e exista em si, Philopolis por um lado deveria proibir-se de transformar qualquer delas e decretar que os moralistas, os professores, os médicos, os juízes são inúteis e até perigosos, pois desejam transformar certas realidades particulares, que erradamente julgam más. Por outro lado, o fato de Rousseau afirmar a malignidade da sociedade é uma realidade particular, existente como as outras; donde mostrar-se bom e necessário ao

bem geral que Rousseau afirme o que afirma. Desse modo, a argumentação de Philopolis é paradoxal e destrói-se por si mesma.

III. Rousseau, finalmente, responde a uma série de objeções independentes, na sua maioria de ordem científica.

A. A primeira dessas réplicas é capital, pois implica a distinção de dois métodos. Philopolis procede por construção racional — deduz da natureza da razão que "o homem é tal como o exigia o lugar que devera ocupar no universo". Rousseau raciocina partindo da experiência; reconhece que a natureza humana não é idêntica através dos tempos e das regiões, depreende o universal da confrontação entre numerosos casos particulares. O erro de Philopolis fora denunciado de antemão, na passagem do Discurso sobre a Desigualdade *na qual Rousseau critica os filósofos que fazem unicamente uma filosofia do homem adulto, branco e civilizado.*

B. Em conseqüência, origina-se das ciências naturais, e não da filosofia, o problema de saber-se se o orangotango é uma besta ou um homem.

C. Não existe contradição em afirmar que as sociedades e seus governantes são, na sua maior parte, maus e que o governo de Genebra é um dos melhores que possam existir. Uma vez que os homens são corrompidos, não se pode voltar atrás; não se trata de voltar a viver na solidão; trata-se de organizar do melhor modo possível a sociedade. A associação dos amigos é, então, um passo para a associação dos cidadãos.

D. Rousseau escreveu: "a natureza nos destinou a sermos sãos" e não "a sermos santos" ("sains", *não* "saints").

E. É preciso ter-se experimentado a dor para sentir piedade por alguém que sofre.

F. O populacho vai ao mais cruel dos espetáculos para ter o prazer de sentir piedade.

G. A afeição que as fêmeas dos animais têm pelos seus filhotes primeiro tem por objeto a mãe e, depois e por hábito, os filhotes.

Carta de Jean-Jacques Rousseau ao Sr. Philopolis

Desejais que vos reponda, senhor, posto que me fazeis algumas perguntas. Trata-se, aliás, de uma obra dedicada a meus concidadãos: devo, ao defendê-la, justificar a honra que me deram ao aceitá-la. Deixo de lado, na vossa carta, aquilo que me diz respeito, tanto de bem quanto de mal, porque aproximadamente uma parte compensa a outra, e devido ao pouco que isso me interessa e ainda menos ao público e também porque tudo isso em nada contribui para a busca da verdade. Começo, pois, pelo raciocínio que me apresentais como essencial à questão que procurei resolver.

O estado de sociedade, dizeis, é resultado imediato das faculdades do homem e, conseqüentemente, de sua natureza. Querer que o homem em absoluto não se torne sociável, seria desejar, então, que não fosse mais homem, e insurgir-se contra a sociedade humana é atacar a obra de Deus. Permiti-me, senhor, apresentar-vos, por minha vez, uma objeção antes de resolver a vossa. Eu vos pouparia esta digressão, se conhecesse caminho mais curto para chegar ao fim.

Suponhamos que alguns sábios encontrassem, certo dia, o segredo de acelerar a velhice e a arte de fazer com que os homens usassem essa rara descoberta. Tal persuasão não seria talvez tão difícil de ser realizada como pode parecer à primeira vista, pois a razão, esse grande veículo de todas as nossas tolices, não nos faltaria para esta. Os filósofos e, sobretudo, as pessoas de bom senso, para sacudir o jugo das paixões e gozar do precioso repouso da alma, alcançariam a largos passos a idade de Nestor[1] e de boa vontade renunciariam aos desejos que se podem satisfazer, a fim de se defenderem daqueles que é preciso abafar; sobrariam só alguns imprudentes que, embora se envergonhando de sua fraqueza, desejassem loucamente continuar jovens e felizes em lugar de envelhecerem para tornar-se sábios.

Suponhamos que um espírito singular, extravagante, numa palavra, um homem de paradoxos, resolvesse então censurar nos demais o absurdo de suas máximas, demonstrar que, procurando a tranqüilidade, correm para a morte, que só desvariam à força de serem razoáveis e, caso seja necessário um dia ficarem velhos, deveriam esforçar-se para que tal acontecesse o mais tarde possível.

Não será preciso perguntar se nossos sofistas, temendo o descrédito de seu arcano, não se apressariam em interromper esse discursador importuno. "Sábios velhos", diriam a seus

[1] Nestor, rei de Pilos, o mais idoso dos príncipes que presenciaram a queda de Tróia, era reputado pela sua sabedoria e pelos longos discursos que pronunciava perante os chefes reunidos. (N. de P. A. B.)

sectários, "agradecei aos céus as graças que vos concederam e congratulai-vos continuamente por ter seguido suas vontades. Estais decrépitos, é verdade, definhados, caquéticos, pois tal é o destino inevitável do homem; vosso entendimento porém está sadio[2]; estais com os membros estropiados, é verdade, mas vossa cabeça por isso se sente mais livre; não poderíeis agir, mas falais como oráculos e, se vossas dores aumentam diariamente, vossa filosofia aumenta com elas. Deplorai essa juventude impetuosa, cuja saúde brutal a priva dos bens devidos à vossa fraqueza. Bem-vindas enfermidades que reúnem em torno de vós tantos hábeis farmacêuticos que possuem drogas mais numerosas do que os males que tendes, tantos médicos sábios que conhecem a fundo vosso pulso, que sabem em grego o nome de todos os vossos reumatismos, tantos zelosos consoladores e herdeiros fiéis que vos conduzem agradavelmente à vossa última hora! Quanta assistência perderíeis, se não tivésseis sabido arranjar os males que a tornaram necessária!"

Podemos imaginar que, apostrofando depois nosso admoestador imprudente, se dirigiriam a ele aproximadamente do seguinte modo:

"Cessai, declamador intemerato, de fazer esses discursos ímpios. Ousareis, com isso, contradizer a vontade daquele que criou o gênero humano? O estado de velhice não decorre da constituição do homem? Não é natural que o homem envelheça? Que fazeis, pois, nos vossos discursos sediciosos, senão atacar uma lei da natureza e, conseqüentemente, a vontade de seu criador? Se o homem envelhece, Deus quer que ele envelheça. Os fatos serão coisa diferente da expressão de sua vontade? Ficai sabendo que o homem jovem absolutamente não é aquele que Deus quis fazer e, para se empenhar em obedecer às ordens deste, é preciso apressar-se em envelhecer"?

Supondo-se tudo isso, eu vos pergunto, senhor, se o homem de paradoxos deve calar-se ou responder, e, neste último caso, peço-vos que me indiqueis o que ele deve dizer. Esforçar-me-ei, então, para resolver vossa objeção.

Posto que pretendeis atacar-me por via de meu próprio sistema, não esqueçais, peço-vos, de que na minha opinião a sociedade é tão natural para a espécie humana como a decrepitude para o indivíduo e de que aos povos são necessárias as artes, as leis e os governos, como as muletas o são para os velhos[3]. A diferença toda está em que o estado de velhice decorre unicamente da natureza do homem e o da sociedade decorre da natureza do gênero humano, não imediatamente, como quereis, mas unicamente, como o provei, graças ao auxílio de certas circunstâncias exteriores que podem acontecer

[2] Esta declaração, que Rousseau ironicamente põe na boca de seus adversários, assinala sua definitiva hostilidade aos filósofos do direito e aos enciclopedistas. Diderot, com efeito, no artigo "Direito Natural", definira do seguinte modo a vontade geral: "Em cada indivíduo, um ato do entendimento que raciocina, no silêncio das paixões, sobre o que pode o homem exigir de seus semelhantes e sobre o que estes têm direito de exigir dele". Ora, Rousseau rompe justamente com uma concepção da moral e da política baseada numa reforma individual: só acredita numa ação coletiva. O *Contrato Social* declarará (I, VII): "A fim de que o pacto social não seja, pois, um formulário vão, compreende ele tacitamente esse compromisso, o único que poderá dar força aos outros: aquele que recusar obedecer à vontade geral será a tanto constrangido por todo o corpo. Tal coisa não tem outro significado, senão que o forçarão a ser livre . . ." A renovação moral torna se questão de mando do Estado. (N. de P. A.-B.)

[3] O estado de natureza é próprio à juventude, alegre e fecunda, da terra; o estado social, a seu envelhecimento. (N. de P. A.-B.)

ou não, ou, pelo menos, acontecer mais cedo ou mais tarde e, conseqüentemente, apressar ou retardar o progresso. Inúmeras dessas circunstâncias dependem mesmo da vontade do homem; vi-me obrigado, para estabelecer uma paridade perfeita, a supor no indivíduo o poder de acelerar sua velhice como a espécie tem o de retardar a sua. Tendo, pois, o estado de sociedade um termo extremo, ao qual os homens podem querer chegar mais cedo ou mais tarde, não é inútil mostrar-lhes o perigo de ir tão depressa e as misérias de uma condição que tomam como a perfeição da espécie.

Quanto à enumeração dos males de que estão os homens sobrecarregados e que afirmo serem sua obra, vós me assegurais — Leibniz[4] e vós — que tudo está bem, assim se justificando a Providência. Estava longe de acreditar que ela tivesse necessidade, para justificar-se, do auxílio da filosofia leibniziana ou de qualquer outra. Julgais, vós mesmos, seriamente, que um sistema de filosofia, qualquer que seja, possa mostrar-se mais irrepreensível do que o universo e que, para desculpar a Providência, os argumentos de um filósofo se apresentem como mais convincentes do que as obras de Deus?[5] Além disso, negar que o mal existe é um meio muito cômodo para desculpar o autor do mal. Os estóicos outrora caíram no ridículo por muito menos[6].

[4] *Leibniz* (1646-1716): filósofo e sábio alemão, chefe da escola otimista. (N. de P. A.-B.)

[5] *A Profissão de Fé do Vigário Saboiano* desenvolverá essa tese. (N. de P. A.-B.)

[6] Os estóicos afirmavam que tudo o que acontecia pela razão, isto é, pela necessidade divina ou pela providência, era, conseqüentemente, bom, ainda que nossos sentidos nos dessem um testemunho contrário; ninguém é mais feliz, diziam, do que o sábio submetido a torturas; pretendiam ignorar a dor física e as aflições morais. (N. de P. A.-B.)

De acordo com Leibniz e Pope[7], tudo o que existe está certo. Se existem sociedades, é por desejar o bem comum que existem; caso não existam, assim o deseja o bem comum. Se alguém persuadisse os homens a voltarem a morar nas florestas, estaria bom que para lá voltassem. Não se deve aplicar à natureza das coisas uma idéia do bem e do mal que não seja tirada de suas relações, pois elas podem ser boas em relação ao todo, apesar de más em si mesmas. Aquilo que concorre para o bem geral pode ser um mal particular, em relação ao qual há possibilidade de libertar-se quando possível. Porquanto se esse mal, enquanto suportado, é útil ao todo, o bem contrário, que se quer em seu lugar, não lhe será menos útil, desde que se estabeleça. Pela razão mesma de tudo estar bem assim como está, se alguém se esforça por mudar o estado das coisas, está bom que se esforce por mudá-lo; e, se é bom ou mau que o consiga, isso só se pode perceber pelo acontecimento e não pela razão. Seria bom para o todo que fôssemos civilizados, posto que o somos; mas certamente teria sido melhor para nós não o ser. Leibniz jamais teria tirado de seu sistema algo que pudesse contraditar essa proposição e está claro que o otimismo bem compreendido não me favorece, nem me desfavorece.

Além disso, não é nem a Leibniz nem a Pope que devo responder, mas somente a vós que, sem distinguir o mal universal, que eles negam, do mal particular, que não negam, pretendeis suficiente que uma coisa exista para não ser permitido que se desejasse sua existência de outro modo. Mas, meu senhor, se tudo está bem como está,

[7] *Alexandre Pope* (1688-1744): poeta e filósofo inglês, autor do *Ensaio sobre o Homem*. (N. de P. A.-B.)

tudo estaria bem como esteve, antes de existirem governos e leis; pelo menos, teria sido supérfluo estabelecê-los. Jean-Jacques então, segundo vosso sistema, levaria vantagem sobre Philopolis. Se tudo está bem como está, assim como entendeis, de que servirá corrigir nossos vícios, curar nossos males, reparar nossos erros? Para que servem nossas cátedras, nossos tribunais e nossas academias? Para que chamar um médico quando tiverdes febre? Como podereis saber se o bem do todo maior, que não conheceis, não exige que tenhais a perturbação, e se a saúde dos habitantes de Saturno ou de Sírius não ficaria prejudicada com o restabelecimento da vossa? Deixai tudo andar como for possível, a fim de que tudo vá sempre bem. Se tudo está do melhor modo possível, deveis censurar toda e qualquer ação, pois toda ação produz necessariamente alguma mudança no estado em que as coisas se encontram no momento em que se dá; não se pode, pois, tocar em coisa alguma sem fazer o mal, e a única virtude que resta ao homem será o mais perfeito quietismo. Finalmente, se tudo está bem como está, é bom que existam lapões[8], esquimós, algonquinos, chicacas, caraíbas que vivem sem a nossa polícia, hotentotes que caçoam dela e um genebrino que as aprova. O próprio Leibniz concordaria com isso.

[8] Os *lapões* habitavam o Norte da Rússia e os países escandinavos; os *esquimós*, a Groenlândia e a parte compreendida entre a baía de Hudson e o estreito de Bering; os *algonquinos* são um povo índio da América do Norte; os *chicacas*, indubitavelmente, são os chibchas, povo civilizado da América do Sul, que os espanhóis encontraram estabelecidos na Nova Granada, no século XVI. Os *caraíbas* habitam as pequenas Antilhas, e os *hotentotes*, a África austral. Rousseau mistura, à vontade, todas as regiões do globo e acumula os nomes mais heterogêneos, segundo um processo tradicional dos Polemistas. (N. de P. A. B.)

O homem, dizeis, é feito do modo como o exigia o lugar que deveria ocupar no universo. Mas os homens diferem de tal modo, segundo os tempos e lugares, que, com uma tal lógica, se ficaria sujeito a estabelecer, partindo do particular para o universal, conseqüências muito contraditórias e muito pouco concludentes. Bastaria um erro de geografia para abalar toda essa pretensa doutrina, que deduz do que se vê aquilo que deve ser. O índio dirá que é próprio aos castores fugir para dentro de tocas e que o homem deve dormir numa rede pendurada nas árvores. Não, não, dirá o tártaro, o homem é feito para dormir numa carroça. Pobres pessoas, exclamariam os nossos Philopolis, com um ar de piedade, não vedes, que o homem é feito para construir cidades? Quando se trata de raciocinar sobre a natureza humana, o verdadeiro filósofo não é nem índio, nem tártaro, nem de Genebra, nem de Paris, mas o homem.

Quanto a ser o macaco um animal, eu o creio e dei a razão disso; que o orangotango também o seja, eis o que tivestes a bondade de ensinar-me e confesso que, depois dos fatos que apresentei, parecia-me difícil a prova disso. Filosofais muito bem para pronunciar-vos a esse respeito tão levianamente quanto nossos viajantes, que às vezes se expõem, sem grande cuidado, a colocar os seus semelhantes na classe dos animais. Cativaríeis, certamente, o público e até instruiríeis os cientistas, se nos expusésseis os meios que empregastes para resolver essa questão.

Na minha epístola dedicatória, cumprimentei minha pátria por possuir um dos melhores governos que possam existir; provei, no discurso, que lá deveriam existir muito poucos bons governadores. Não vejo onde reside a contradição que salientais em relação a essa passagem. Mas, como sabeis,

senhor, que eu iria antes morar nos bosques, caso minha saúde o permitisse, do que entre meus concidadãos, em relação aos quais conheceis minha afeição? Longe de dizer, na minha obra, qualquer coisa semelhante, deveis nela ter encontrado razões muito fortes para não escolher esse gênero de vida. No meu íntimo, sinto muito bem com que dificuldade poderia abster-me de viver com homens tão corrompidos quanto eu, e mesmo um sábio, se é que existe, não irá, atualmente, procurar a felicidade no fundo de um deserto. É preciso, quando se pode, fixar sua moradia na pátria para amá-la e servi-la. Felizes daqueles que, privados dessa vantagem, podem pelo menos viver no seio da amizade, na pátria comum do gênero humano, nesse asilo imenso aberto a todos os homens, onde se comprazem igualmente a sabedoria austera e a juventude folgazã, onde reinam a humanidade, a hospitalidade, a doçura e todos os encantos de uma sociedade fácil, onde os pobres ainda encontram amigos, a virtude, exemplos que a incentivam, e a razão, guias que a esclarecem! É graças a esse grande teatro da fortuna, do vício e, algumas vezes, das virtudes que se pode com lucro observar o espetáculo da vida: mas é no seu país que cada um deveria em paz esperar o termo da sua.

Parece-me, senhor, que me censurais seriamente a propósito de uma reflexão que a mim me parece muito justa e que, justa ou não, não tem no meu trabalho o sentido que vos apraz dar-me, com a adição de uma única letra. "Se a natureza nos destinou a sermos santos"[9], o senhor fez-me dizer, "ouso quase assegurar que o estado de reflexão é um estado contra a natureza e que o homem que medita é um animal depravado." Confesso-vos que, se eu tivesse confundido desse modo a sanidade com a santidade e se a proposição fosse verdadeira, acreditar-me-ia muito capaz de eu próprio tornar-me um grande santo no outro mundo ou pelo menos de comportar-me sempre bem neste.

Termino, senhor, respondendo a vossas três últimas questões. Não abusarei do tempo que me dais para refletir sobre elas: este cuidado já tomara de antemão.

"Um homem ou qualquer ser sensível, que jamais tivesse conhecido a dor, teria piedade e ficaria emocionado se visse uma criança sendo degolada?" Respondo que não.

"Por que a populaça, a quem o Sr. Rousseau dispensa dose tão grande de piedade, se compraz com tanta avidez à vista do espetáculo de um infeliz expirando no suplício da roda?" Pela mesma razão que ides chorar no teatro e ver Séide degolar seu pai ou Tiestes beber o sangue do filho[10]. A piedade é um sentimento tão delicioso que não constitui motivo de espanto procurar senti-la. Aliás, cada qual tem curiosidade secreta de estudar os movimentos da natureza nas proximidades desse momento temível que ninguém pode evitar. Acrescentai a isso o prazer de, durante dois meses, ser o orador do bairro e de contar aos vizinhos, pateti-

[9] No volume do *Mercure* em que foi pela primeira vez impressa a carta de Bonnet-Philopolis, e que deu lugar à resposta de Rousseau, estava efetivamente *saints* em lugar de *sains*; era, porém, um erro de impressão, como o atestam os editores de Genebra. É espantoso que Rousseau não o tenha percebido. (N. de P. A.-B.)

[10] *Said*, escravo de Maomé, foi o primeiro a ter fé na missão do Profeta. Seu nome, afrancesado por Voltaire, numa de suas tragédias, como Séide, significa homem de devotamento cego e fanático. *Tieste*, da mitologia antiga, foi objeto de ódio de seu irmão Atreu, que se vingou dele matando-lhe dois filhos e servindo-os num banquete; Crébillon pusera em cena esse assunto. A análise da piedade na tragédia será retomada na *Carta a d'Alembert*. (N. de P. A.-B.)

camente, a bela sorte do último suplicado na roda[11].

"A afeição que as fêmeas dos animais demonstram pelos seus filhotes tem por objeto esses filhotes ou a mãe?" Primeiro, a mãe, para atender à sua necessidade, depois, por causa do hábito, os filhotes. Já o disse no *Discurso*. "Se por acaso fosse esta, o bem-estar dos filhotes só ficaria mais assegurado com isso." Também sou dessa opinião. No entanto, essa máxima antes deve ser ampliada que restringida, pois, desde que os pintos saem do ovo, verifica-se que a galinha não tem nenhuma necessidade deles, no entanto sua ternura maternal não os cede a nenhuma outra galinha.

Aí estão, senhor, minhas respostas. Notai, afinal, que, neste caso como no do primeiro discurso, eu sou sempre o monstro que sustenta ser o homem naturalmente bom, enquanto meus adversários são sempre as pessoas de bem que, para a edificação pública, esforçam-se por provar que a natureza só deu origem a celerados.

Sou, o quanto se possa ser de alguém que não se conhece, senhor, etc.

[11] *O suplício da roda*, comum no século XVIII, consistia em amarrar o condenado numa roda, romper seus membros e deixá-lo morrer. (N. de P. A. B.)

DISCURSO SOBRE AS CIÊNCIAS E AS ARTES

Tradução de Lourdes Santos Machado
Introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide
e Lourival Gomes Machado

INTRODUÇÃO

de Paul Arbousse-Bastide

1. Circunstâncias da Composição.

No Livro VIII das Confissões *e na* Segunda Carta ao Sr. de Malesherbes, *Rousseau narra as circunstâncias que cercaram a composição do* Discurso sobre as Ciências e as Artes. *Diderot, de quem se suspeitava fosse o autor dos* Pensamentos Filosóficos *(1746) e da* Carta sobre os Cegos *(1749), recebera a visita da polícia. Em 24 de julho de 1749, foi preso e encarcerado na Torre de Vincennes. Rousseau, então seu melhor amigo, sentiu-se muito afetado pela desgraça do autor da* Carta sobre os Cegos. *Desde que o prisioneiro pôde receber visitas, Rousseau ia regularmente vê-lo. Ia a pé, a fim de não gastar dinheiro com o aluguel de um coche. Foi assim que no fim de setembro ou no começo de outubro, com o último número do* Mercure de France *sob o braço, tomou o caminho de Vincennes. Fazia, ainda, muito calor. As árvores do caminho, desbastadas, não davam nenhuma sombra. A fim de que o tempo parecesse menos longo, Rousseau abriu a revista. Leu então que a Academia de Dijon acabava de propor, para seu prêmio de moral, o seguinte tema: "O restabelecimento das ciências e das artes terá contribuído para aprimorar os costumes?" "No mesmo momento" escreve ele, "entrevi um outro universo, tornei-me um outro homem." Deixou-se cair sob uma árovre do caminho e aí ficou cerca de meia hora, banhado em lágrimas. Nesse curto instante, percebeu um mundo de idéias. De acordo com a narrativa da* Segunda Carta ao Sr. de Malesherbes *(12 de janeiro de 1762), essas idéias, entrevistas no fulgor da inspiração, teriam sido infinitamente mais ricas não somente do que as incluídas no* Discurso sobre as Ciências e as Artes, *como também do que as que se encontram esparsas no* Discurso sobre a Desigualdade *e no* Emílio. *A crermos em Rousseau, a iluminação de Vincennes teria prefigurado, no sentido exato de premonição intelectual, os temas fundamentais de seu sistema de idéias. Provavelmente, se ele divisou, como conta, um outro universo, escaparam-lhe os pormenores de sua estrutura. No próprio local, escreveu a* Prosopopéia de Fabrício. *Junto a seu amigo, em Vincennes, só pôde falar do assunto pelo qual ainda se sentia inteiramente tomado. Diderot o teria aconselhado a responder pela negativa? Já salientamos a controvérsia em nossa Introdução. Em si, não tem grande importância. Rousseau, voltando para casa, redigiu o manuscrito o mais rapidamente que pôde, e enviou-o à Academia de Dijon. Em 9 de julho de 1750, recebia o primeiro prêmio. Em 28 de julho, esse primeiro prêmio materializou-se numa medalha de ouro e em trezentas libras. Diderot, em*

novembro, fez publicar o Discurso. *O* Mercure de France *dedicou-lhe um estudo em janeiro de 1751.*

2. Fontes do Primeiro Discurso.

O tema do primeiro discurso é menos original do que o poderiam pensar Rousseau e Diderot. O problema proposto liga-se à disputa entre antigos e modernos. Podem ser encontradas idéias análogas em Fénelon (Lettre à l'Académie), *em La Bruyère* (Discours sur Théophraste). *Na Inglaterra, em Nandeville. Igualmente, em Montaigne* (Apologie de Raymond de Sebond). *A questão do valor moral do luxo foi agitada durante todo o século XVIII.*[1] *A teoria da virtude, de Rousseau, no primeiro discurso, comporta recordações de Plutarco.*[2]

3. Plano Analítico do Discurso de 1750.

Rousseau julgou o Discurso, *de 1750, com certo descaso. "Essa obra cheia de calor e de força ressente-se de uma falta absoluta de lógica e de ordem; entre todas as obras saídas de minha pena, é a mais fraca de raciocínio e a mais pobre em número e harmonia"* (Confissões, VIII). *Quanto à ordem, à lógica e ao raciocínio, Rousseau tem inteira razão. Não é também fácil encontrar-se um plano por sob a cadeia de apóstrofes, de imperativos e de exemplos esquematizados. Tentaremos, no entanto, seguir os principais encadeamentos.*

PREFÁCIO

Neste Discurso, *trata-se não de sutilezas metafísicas, mas daquelas verdades que se prendem à felicidade do gênero humano. O partido em que se colocou o autor despertará contra ele a censura universal, mas escreve como alguém que "quer viver para além de seu século".*

PREÂMBULO

À questão apresentada, Jean-Jacques Rousseau responderá, honestamente, "que nada sabe e que não se preza menos por isso". Como, porém, ousar censurar as ciências perante uma Academia? É que se trata menos de maltratar a ciência do que de defender a virtude perante homens virtuosos. De qualquer modo,

[1] André Morize, *L'Apologie du Luxe au XVIII Siècle.* (N. de P. A. = B.)
[2] Delaruelle: *Les Sources Principales de Rousseau dans le Premier Discours. (Revue d'Histoire Littéraire,* Abril, 1912.) (N. de P. A. B.)

tomando o partido da verdade, Jean-Jacques Rousseau encontrará prêmio e recompensa em seu coração.

PRIMEIRA PARTE

As Induções Históricas,[3] *isto é, como a história confirma a tese de Rousseau.*

a) *Homenagem prestada ao momento histórico do "restabelecimento" das ciências e das artes.*

Contraste entre o movimento da Renascença, que ainda se processa, e a "barbárie" da Idade Média. Impunha-se uma revolução do bom senso. O "estúpido muçulmano" constituiu a ocasião inesperada (queda de Constantinopla em 1453, que permitiu a difusão no Ocidente das obras da antiga Grécia).

b) *O desenvolvimento da cultura prossegue, porém, paralelamente com o do poder político, do qual se faz cúmplice, abafando o amor pela liberdade.*

c) *Ademais, e o que é mais grave, as artes infundem a hipocrisia entre os homens, criando uma espécie de conformismo estético. "Essa uniformidade vil e enganadora" abafa a sinceridade dos indivíduos. Não mais se ousa parecer o que se é.*

d) *Tal depravação é função do progresso das artes. Essa espécie de variação concomitante entre o progresso das artes e o grau de depravação moral não representa acidente passageiro, mas verdadeira lei da história.*

— *Exemplo dos povos aos quais o progresso das artes (ou civilização) corrompeu ou conduziu à servidão: Egito, Grécia, Roma e China.*

— *Exemplo de povos simples, cuja ignorância preservou-os da corrupção: os persas, os citas, os germanos, Esparta.*

— *Finalmente Fabrício, evocado numa prosopopéia, opõe o passado virtuoso de Roma à época da decadência, que foi também a das letras e das artes.*

SEGUNDA PARTE

As confirmações pela ordem racional. Influência dos conhecimentos sobre os costumes.

Apesar dessa segunda parte ser mais teórica do que a primeira, não se deve por isso esperar que nela nenhum fato histórico se invoque. As idéias e os sentimentos sucedem-se de modo, por vezes, muito confuso. É difícil, e talvez inútil, procurar isolar uma articulação lógica.

A unidade da passagem reside no tom do autor, que, assim, inspira o conjunto do trabalho.

[3] Muito embora a expressão *induções históricas* aqui apareça tomada no próprio Rousseau, impõe-se desde já registrar que, no sentido específico que tem para nosso Autor, não se confunde com o de uma perfeita relação causal, antes significando uma relação de interdependência entre determinados fatos em sua evolução histórica. (Cf. nota 25 ao *Discurso.*) Também não se podem confundir as *induções históricas* de Rousseau com o método histórico, tal como hoje o conceituamos. (Cf. ainda nota 49.) (N. de L. G. M.)

a) *As ciências, impuras pelas suas origens (pois são oriundas de móveis que se prendem a nossos vícios) e por seu objeto, são perigosas por seus efeitos (porquanto fazem perder tempo precioso que poderia ter emprego mais útil para a sociedade).*

b) *Aqueles que cultivam as ciências freqüentemente não passam de ociosos estéreis que espalham paradoxos perigosos para a moralidade e a virtude. O principal móvel é o furor de distinguir-se.*

c) *As letras e as artes apresentam-se acompanhadas pelo luxo, nascido, como elas, da vaidade e da ociosidade.*

d) *O luxo provoca a dissolução dos costumes e a corrupção do gosto.*

e) *Impõe-se opor, à corrupção dos costumes, a simplicidade dos primeiros tempos. "É uma bela praia, ornada unicamente pelas mãos da natureza . . ." (Esboço de um quadro histórico da corrupção progressiva dos costumes sob a influência do progresso das letras e das artes.)*

f) *Nefasto às qualidades guerreiras, salvaguardas da independência e da virtude primitivas, o progresso das artes não o é menos às qualidades morais. Digressão sobre a educação: tem-se de ensinar às crianças o que devem fazer quando homens, e não aquilo que esquecerão. Ora, nossas artes só descrevem os desvarios do coração.*

g) *Todos esses abusos são a conseqüência de um erro fundamental: agarramo-nos aos* talentos *e subestimamos as* virtudes. *Além disso, entre os talentos, preferimos os agradáveis aos úteis. Acabamos por ter especialistas em tudo, mas não possuímos mais cidadãos.*

CONCLUSÃO

Elogio das Academias e apelo ao julgamento dos monarcas. A conclusão de Rousseau é bastante inesperada. Pode ser decomposta do seguinte modo:

a) *Do próprio mal — o desenvolvimento das ciências — saiu seu remédio. Criando as academias, os reis (homenagem a Luís XIV e a Luís XV) quiseram introduzir um princípio de ordem na desordem das ciências e das artes. Às academias confiou-se o duplo patrimônio dos conhecimentos humanos e dos costumes. Essas sábias instituições constituirão um freio para os literatos.*

b) *Não existem academias demais.*

c) *Diatribe contra a filosofia.*

d) *Que pensar dos vulgarizadores, que facilitam a todos o acesso às ciências?*

e) *Os grandes homens, como Descartes e Newton, não tiveram necessidade de professores. O estudo das ciências e das artes deve ser reservado a uma elite. Os reis devem admitir os representantes dessa elite nos seus conselhos e fornecer-lhes meios de trabalho. É indispensável à felicidade do gênero humano a união entre a ciência e a autoridade.*

Prosopopéia da Virtude: Para apreendê-la, basta "ouvir a voz da sua consciência no silêncio das paixões". O bem-fazer deve sobrepor-se sempre ao dizer bem.

OBSERVAÇÃO

No fim do Prefácio, Jean-Jacques Rousseau salienta que o texto, publicado por ele depois da láurea da Academia de Dijon, comporta algumas notas e duas adições, que não figuravam no texto original. Depois de enviar seu manuscrito a Dijon, aumentou-o e desenvolveu-o. Tendo recebido o prêmio, só poderia voltar ao texto que lhe valera essa distinção. Os desenvolvimentos a que Rousseau alude serviram certamente para o segundo Discurso.

DISCURSO QUE ALCANÇOU O PRÊMIO DA ACADEMIA DE DIJON, EM 1750, SOBRE A SEGUINTE QUESTÃO, PROPOSTA PELA MESMA ACADEMIA: O RESTABELECIMENTO DAS CIÊNCIAS E DAS ARTES TERÁ CONTRIBUÍDO PARA APRIMORAR OS COSTUMES?

Barbaries hic ego sum, quia non intelliger illis.

Ovidio, *Tristes*, v. Elegia 10,v.57.

[1] O tema proposto pela Academia de Dijon é caracteristicamente setecentista. A Europa, no século dezoito, chegava ao auge da cultura iniciada, na Renascença, pelo humanismo: o "iluminismo" dominava a vida intelectual e, por igual, a política. Estamos na época dos "filósofos" e dos "déspostas esclarecidos", isto é, da supervalorização do conhecimento racional como o instrumento capaz de restabelecer, no seio da sociedade, a ordem natural observável no cosmos. Os acadêmicos de Dijon, conseqüentemente, propuseram um tema que, sem dúvida, esperavam ver respondido positivamente e, mais, utilizado para o desenvolvimento dum elogio acalorado do "restabelecimento das letras e das artes", ou melhor, da Renascença, que inaugurara uma nova era.

Rousseau, contudo, vai responder pela negativa, o que chamará, para seu discurso, atenção maior do que tinham merecido seus antecessores na acusação dos vícios do tempo. É verdade que, embora escrevendo de maneira menos direta e ordenada, como ele próprio confessa, terá sido o primeiro a atribuir clara importância à moral, deixando a razão em segundo plano. O mundo novo, que diz ter visto na caminhada a Vincennes, é o mundo de seu próprio pensamento, original e oposto às idéias dominantes em seu tempo e em seu meio (N. L. G. M.)

Que será a celebridade? Eis a obra infeliz a que devo a minha. É certo que essa peça, que me valeu um prêmio e me deu nome, será, no máximo, medíocre e, ouso acrescentar, uma das menores deste repositório. Que abismo de misérias não teria evitado o autor, se esta primeira obra tivesse sido recebida como o merecia! Mas era preciso que um favor inicial injusto me trouxesse, aos poucos, uma severidade que ainda é mais injusta.

PREFÁCIO

Eis aqui uma das maiores e mais belas questões jamais agitadas. Não se trata, de modo algum, neste discurso, dessas sutilezas metafísicas que dominaram todas as partes da literatura e das quais nem sempre são isentos os programas de academia, mas de uma daquelas verdades que importam à felicidade[2] do gênero humano.

Prevejo que dificilmente me perdoarão o partido que ousei tomar. Ferindo de frente tudo o que constitui, atualmente, a admiração dos homens, não posso esperar senão uma censura universal; não será por ter sido honrado pela aprovação de alguns sábios que deverei esperar a do público. Por isso já tomei meu partido: não me preocupo com agradar nem aos letrados pretensiosos, nem às pessoas em moda. Em todos os tempos, haverá homens destinados a serem subjugados pelas opiniões de seu século, de seu país e de sua sociedade. Faz-se passar hoje por espírito forte[3], filósofo, quem, pelo mesmo motivo, ao tempo da Liga não teria passado de um fanático! Quando se quer viver para além de seu século, não se deve escrever para tais leitores[4].

Mais uma palavra e concluirei. Não contando com a honra que recebi, confesso ter, depois de enviá-lo, refundido e aumentado este discurso de modo a torná-lo, de certa maneira, uma outra obra. Sinto-me hoje obrigado a restabelecê-lo no estado em que foi premiado. Acrescentei-lhe somente algumas notas e deixei duas adições fáceis de serem reconhecidas e que a Academia talvez não tivesse aprovado. Penso que a eqüidade, o respeito e o reconhecimento exigem de mim esta advertência.

[2] Sobre a importância da idéia de felicidade no século XVIII, ver P. Hazard, *La Pensée Européenne au XVIII Siècle: de Montesquieu à Lessing*. Boibin, Paris, T. I., capítulo II, pág. 17-33. (N. de P. A.-B.)

[3] A expressão *esprit fort* nem sempre se enunciou com sentido irônico ou pejorativo. Na era da razão, a fortaleza espiritual, isto é, intelectual, tornara-se valor dominante. Rousseau opõe-se a esse encarecimento da inteligência. (N. de L. G. M.)

[4] Repudiando seu tempo, Rousseau repudia os pensadores que não conseguiam esperar coisa melhor no futuro. Parece-lhe que a simples insistência no desenvolvimento e expansão dos conhecimentos científicos e dos princípios racionais não levará a parte nenhuma. Essa atitude nada tinha de simplesmente teórica: já ao escrever este primeiro discurso, Rousseau tinha rompido com os representantes da cultura consagrada, não apenas com os expoentes conservadores da espécie dos acadêmicos, mas igualmente com aqueles que se consideravam revolucionários, mas se acomodavam na sociedade do tempo. Voltaire, principal figura desses libertários que conviviam com os déspotas, merece uma refutação explícita no próprio *Discurso*. Apenas Diderot constituía uma exceção respeitada por Rousseau, que não só ia visitá-lo na prisão, mas ainda, em algumas passagens do *Discurso* (p. ex., na segunda nota de pé de página), ao falar em filósofos, sempre lhe abre lugar especial.
A posição teórica e prática de Rousseau reservou-lhe posto à parte na história das idéias. (N. de L. G. M.)

DISCURSO

Decipimur specie recti
Horác., Da Art. Poét., v. 25

O restabelecimento[5] das ciências e das artes contribuiu para aprimorar ou corromper os costumes? Eis o que é preciso examinar. Que partido deverei tomar nessa questão? Aquele, senhores, que convém a um homem de bem que nada sabe e que nem por isso se despreza.

Sei que será difícil acomodar o que tenho a dizer ao tribunal perante o qual compareço. Como ousar censurar as ciências perante uma das mais sábias companhias da Europa, louvar a ignorância numa Academia célebre e conciliar o desprezo pelo estudo com o respeito pelos verdadeiros sábios? Reconheci estes obstáculos e eles de modo algum me demoveram. Não é em absoluto a ciência que maltrato, disse a mim mesmo, é a virtude que defendo perante homens virtuosos. É mais cara a probidade às pessoas de bem do que a erudição aos doutos. Que temer, pois? As luzes da assembléia que me ouve? Confesso-o que sim, mas será pela constituição do discurso[6] e não pelo sentimento[7] do orador. Os soberanos justos jamais hesitaram em condenar-se a si mesmos em discussões duvidosas e a posição mais vantajosa para o justo direito é a de ter de defender-se contra uma parte íntegra e esclarecida, juiz em causa própria.

A esse motivo, que me encoraja, junta-se um outro, que me incita — é que, depois de ter sustentado, de acordo com minhas luzes naturais, o partido da verdade, seja qual for meu sucesso, há um prêmio que não poderá faltar-me e que encontrarei no fundo do coração.

[5] *O restabelecimento*. Trata-se do movimento da Renascença. Freqüentemente esqueceram-se disso e Jean-Jacques Rousseau foi o primeiro a fazê-lo. Seu *Discurso* não trata exatamente do assunto proposto por Dijon. Colocou-se em exame o valor moral do humanismo do século XVI. Sem preocupar-se com o aspecto histórico do problema, Jean-Jacques Rousseau dá um sentido muito geral ao "restabelecimento". (N. de P. A. B.)

[6] *A constituição do discurso* = a composição. (N. de P. A.-B.)

[7] *O sentimento* = o pensamento, a opinião. (N. de P. A.-B.)

PRIMEIRA PARTE

É um espetáculo grandioso e belo[8] ver o homem sair, por seu próprio esforço, a bem dizer do nada; dissipar, por meio das luzes de sua razão, as trevas nas quais o envolveu a natureza; elevar-se acima de si mesmo; lançar-

[8] Rousseau, muito habilmente, começa por louvar o "restabelecimento" das ciências e das artes. Presta às "luzes" uma homenagem que julga indispensável. (N. de P. A. B.)

se, pelo espírito, às regiões celestes; percorrer com passos de gigante, como o sol, a vasta extensão do universo; e, o que é ainda maior e mais difícil, penetrar em si mesmo para estudar o homem e conhecer sua natureza, seus deveres e seu fim. Todas essas maravilhas se renovaram, há poucas gerações[9].

A Europa tinha tornado a cair na barbárie dos primeiros tempos[10]. Os povos dessa parte do mundo, hoje tão esclarecida, viviam há alguns séculos em estado pior do que a ignorância. Não sei que algaravia[11] científica, ainda mais desprezível que a ignorância, usurpara o nome do saber e opunha um obstáculo quase invencível à sua volta. Precisou-se de uma revolução para devolver os homens ao senso comum e ela veio donde menos se esperava. Foi o estúpido muçulmano[12], foi o eterno flagelo das letras que as fez renascer entre nós. A queda do trono de Constantino trouxe à Itália os destroços da Grécia antiga[13]. A França, por sua vez, enriqueceu-se com esses destroços preciosos. Rapidamente, as ciências seguiram as artes, à arte de escrever juntou-se a arte de pensar — gradação que pode parecer estranha e talvez não seja senão demasiado natural — e se começou então a sentir a principal vantagem do comércio das musas, que é o de tornar os homens mais sociáveis, inspirando lhes o desejo de se deleitarem uns aos outros[14] por meio de obras dignas de sua aprovação recíproca.

Como o corpo, o espírito tem suas necessidades. Estas são o fundamento da sociedade, aquelas constituem seu deleite. Enquanto o Governo e as leis atendem à segurança e ao bem-estar dos homens reunidos, as ciências, as letras e as artes, menos despóticas e

[9] Certos valores consagrados parecem merecer tolerância de Rousseau: no discurso há um elogio da Renascença, uma explicação sobre a necessidade das academias e amáveis referências ao progresso da razão, no campo das ciências. São, contudo, concessões aparentes. Por meio delas, Rousseau acaba por atacar erros e vícios. Assim, neste parágrafo, ao lado dos aplausos a "todas essas maravilhas" do conhecimento e de seu "restabelecimento", a simples indicação de que mais difícil do que conhecer o universo é "penetrar em si mesmo para estudar o homem e conhecer sua natureza, seus deveres e seu fim" assentará as bases da crítica que, em nome da moral, Rousseau desenvolverá contra as ciências e as artes. Apesar de toda a complicada evolução do pensamento de Rousseau neste discurso, há uma ligação direta entre a insinuação contida nessas primeiras palavras do desenvolvimento e o enunciado da conclusão final, onde se lê que "a verdadeira filosofia" é "voltar-se sobre si mesmo e ouvir a voz da consciência no silêncio das paixões". (N. de L. G. M.)

[10] Como todos os de seu século, Rousseau julga severamente a Idade Média, aliás, sem conhecê-la. Neste ponto, compartilha dos preconceitos dos "filósofos". O desprezo pela Idade Média atinge sua expressão culminante com Condorcet no seu *Tableau des Progrès de l'Esprit Humain* (1794). Ter-se á de esperar pelos pré-românticos do começo do século XIX, pelos doutrinadores da contra-revolução e, sobretudo, por A. Comte, para notar indícios de uma reabilitação da Idade Média. Será ainda mais tardio o seu conhecimento real, sobretudo no domínio das idéias filosóficas. (N. de P. A. B.)

[11] No texto francês: *"quel jargon"* — a escolástica da Idade Média. (N. de P. A. B.)

[12] *O estúpido muçulmano*. Alusão à tomada de Constantinopla pelos turcos em 1453. A estupidez não é a simplicidade. "É-se estúpido à revelia do sentimento." Abbé Girard: *Traité des Synonymes*, 1742. (N. de P. A. B.)

[13] O preconceito antimedieval completava-se pelo preconceito favorável à retomada da cultura clássica — só assim se explicam, a rigor, os termos "renascença", "renascimento", "restabelecimento", que não encontram qualquer base histórica. Mas, repitamos, quem fala aqui é a cultura consagrada do tempo e não Rousseau, que logo invectivará a estatuária clássica dos jardins setecentistas com exemplos de imoralidade... (N. de P. A. B.)

[14] O desenvolvimento das artes teria por primeiro móvel, segundo Rousseau, a vaidade. Essa idéia será retomada inúmeras vezes, sobretudo no segundo discurso. (N. de P. A. B)

talvez mais poderosas, estendem guirlandas de flores sobre as cadeias de ferro de que estão eles carregados, afogam-lhes o sentimento dessa liberdade original[15] para a qual pareciam ter nascido, fazem com que amem sua escravidão e formam assim o que se chama povos policiados[16]. A necessidade[17] levantou os tronos; as ciências e as artes os fortaleceram. Potências da terra, amai os talentos e protegei aqueles que os cultivam[18]. Povos policiados, cultivai-os; escravos felizes, vós lhes deveis esse gosto delicado e fino com que vos excitais, essa doçura de caráter e essa urbanidade de costumes, que tornam tão afável o comércio entre vós, em uma palavra: a aparência de todas as virtudes, sem que se possua nenhuma delas.

Por essa espécie de polidez, tanto mais amável quanto menos afeta mostrar-se, outrora se distinguiram Atenas e Roma nos dias tão exalçados de sua magnificência e de seu brilho; por ela, sem dúvida, nosso século e nossa nação sobrepujarão todos os tempos e todos os povos. Um tom filosófico sem pedantaria, maneiras naturais e não obstante atenciosas, distanciadas igualmente da rusticidade tudesca e da pantomima ultramontana — eis os frutos do gosto, adquiridos nos bons estudos e aperfeiçoados no comércio do mundo.

Como seria doce viver entre nós, se a contenção exterior sempre representasse a imagem dos estados do coração, se a decência fosse a virtude, se nossas máximas nos servissem de regra, se a verdadeira filosofia fosse inseparável do título de filósofo! Mas tantas qualidades dificilmente andam juntas e a virtude nem sempre se apresenta com tão grande pompa. A riqueza do vestuário pode denunciar um homem opulento, e a elegância, um homem de gosto: conhece-se o homem são e robusto por outros sinais — é sob o traje rústico de um trabalhador e

[15] Desde o primeiro discurso — não se salientou suficientemente —, a tese de Jean Jacques Rousseau é tanto política quanto moral, ou, caso se queira, moral porque política (cf. René Hubert, *La Philosophie de Jean-Jacques Rousseau*, curso inédito, lição IV). Rousseau, alargando a questão apresentada, sobe às origens e aos princípios. Encontra-se já um primeiro esboço do homem no estado de natureza. No primeiro discurso, a bondade natural do homem não passa da ausência da maldade nativa. No fundo, porém, a natureza humana não era melhor. (N. de P. A.-B.)

[16] *Policiados* = submetidos a uma disciplina social. (N. de P.A. B)

[17] Rousseau não precisa o modo pelo qual as necessidades tiveram de crescer e diversificar-se para provocar a reunião dos homens. Em 1749, ele submete-se ao ponto de vista dos enciclopedistas. Ainda não são pressentidas por Rousseau nem a doutrina do contrato, nem a da vontade geral. (N. de P. A.-B.)

[18] Os príncipes sempre encaram com prazer o gosto das artes agradáveis e das superfluidades, das quais não resulta exportação de dinheiro, espalhar-se entre os seus súditos, pois, além de nutri-los assim nessa pequenez de alma tão própria à servidão, sabem muito bem que todas as necessidades que o povo julga ter são outras tantas cadeias com que se enleia. Alexandre, querendo manter os ictiófagos na sua dependência, obrigou-os a renunciar à pesca e a nutrir-se com os alimentos comuns dos outros povos. Os selvagens da América, que andam completamente nus e que só vivem do produto de sua caça, jamais foram subjugados: com efeito, que jugo se imporia a homens que de nada necessitam?* (N. do A.)

* Nessas observações marginais se percebe a importância que, para Rousseau, apresentava o fundamento material da vida social. Desde seus primórdios, contudo, a noção é completada e enriquecida pelo corolário segundo o qual a base material sempre se projeta, conscientemente, nos indivíduos — tais projeções, as "necessidades", desempenharão papel importantíssimo no desenvolvimento do segundo discurso. Cabe sublinhar, ainda, a obstinada resistência de Rousseau ao singular conúbio das atividades intelectuais com a cupidez mercantilista dos monarcas, tanto ao repelir os que insinuam que as artes nada custam, quanto ao refutar o elogio do luxo feito por Voltaire. (N. de L. G. M.)

não sob os dourados de um cortesão, que se encontrarão a força e o vigor do corpo. A aparência não é menos estranha à virtude, que constitui a força e o vigor da alma. O homem de bem é um atleta que se compraz em combater nu; despreza todos esses ornamentos vãos, que dificultam o emprego de suas forças e cuja maior parte só foi inventada para esconder uma deformidade qualquer.

Antes que a arte polisse nossas maneiras e ensinasse nossas paixões a falarem a linguagem apurada, nossos costumes eram rústicos, mas naturais, e a diferença dos procedimentos denunciava, à primeira vista, a dos caracteres. No fundo, a natureza humana não era melhor, mas os homens encontravam sua segurança na facilidade para se penetrarem reciprocamente[19], e essa vantagem, de cujo valor não temos mais noção, poupava-lhes muitos vícios.

Atualmente, quando buscas mais sutis e um gosto mais fino reduziram a princípios a arte de agradar, reina entre nossos costumes uma uniformidade desprezível e enganosa[20], e parece que todos os espíritos se fundiram num mesmo molde: incessantemente a polidez impõe, o decoro ordena; incessantemente seguem-se os usos e nunca o próprio gênio[21]. Não se ousa mais parecer tal como se é e, sob tal coerção perpétua, os homens que formam o rebanho chamado sociedade, nas mesmas circunstâncias, farão todos as mesmas coisas desde que motivos mais poderosos não os desviem. Nunca se saberá, pois, com quem se trata: será preciso, portanto, para conhecer o amigo, esperar pelas grandes ocasiões, isto é, esperar que não haja mais tempo para tanto, porquanto para essas ocasiões é que teria sido essencial conhecê-lo.

Que cortejo de vícios não acompanha essa incerteza! Não mais amizades sinceras e estima real; não mais confiança cimentada. As suspeitas, os receios, os medos, a frieza, a reserva, o ódio, a traição esconder-se-ão todo o tempo sob esse véu uniforme e pérfido da polidez, sob essa urbanidade tão exaltada que devemos às luzes de nosso século. Não mais se profanará com juramentos o nome do senhor do universo, mas será ele insultado com blasfêmias, sem que nossos ouvidos suscetíveis[22] se ofendam com isso. Não se enaltecerá o próprio mérito, mas se rebaixará o de outrem. De modo algum se ultrajará grosseiramente o inimigo, mas jeitosamente o caluniaremos. Extinguir-se-ão os ódios nacionais, mas com eles irá o amor à pátria. A ignorância desprezada será substituída por um pirronismo perigoso. Haverá excessos proscritos, vícios desonrados, mas outros serão honrados com o nome de virtudes; impor-se-á tê-los ou afetar tê-los. Elogiará, quem desejar, a sobriedade dos sábios de hoje[23], quanto a mim, não vejo nisso senão um rebuscamento da intemperança, tão indigno de meu elogio

[19] Existe, pois, uma sociabilidade primitiva, favorável à manutenção do estado de natureza. Baseia-se no caráter imediato das relações afetivas. A intervenção das artes junta a essa sociabilidade sadia uma sociabilidade malsã, buscada na vaidade. (N. de P. A.-B.)

[20] Rousseau discerniu muito bem o conformismo, que toda a civilização acarreta, e o papel que "a polidez" desempenha no processo de "politização". (N. de L. G. M.)

[21] *O próprio gênio* designa aqui o caráter particular de cada indivíduo, aquilo por que ele se distingue dos demais. O determinismo dos usos opõe-se à liberdade dos caracteres. (N. de P. A.-B.)

[22] O sentido é irônico: os ouvidos, escrupulosos no terreno da polidez, o são muito pouco no das blasfêmias. (N. de P. A. B.)

[23] Alusão a certas atitudes de austeridade conferidas pela tradição aos filósofos estóicos. (N. de P. A. B.)

quanto a' simplicidade artificiosa de tais sábios[24].

Tal a pureza adquirida pelos nossos costumes; assim tornamo-nos pessoas de bem. Cabe às letras, às ciências e às artes reivindicarem o que lhes pertence numa obra tão salutar[25]. Acrescentarei somente uma reflexão: um habitante de certas paragens longínquas, que procurasse formar uma idéia dos costumes europeus tomando por base o estado das ciências entre nós, a perfeição de nossas artes, a decência de nossos espetáculos, a polidez de nossas maneiras, a afabilidade de nossos discursos, as nossas demonstrações perpétuas de benevolência e esse tumultuoso concurso de homens de todas as idades e de todos os estados que parecem ávidos, desde a aurora até o deitar do sol, de se obsequiarem reciprocamente, descobriria a respeito de nossos costumes exatamente o contrário do que são.

Onde não existe nenhum efeito não há nenhuma causa a procurar; nesse ponto, porém, o efeito é certo, a depravação é real, e nossas almas se corromperam à medida que nossas ciências e nossas artes avançaram no sentido da perfeição. Dir-se-á ser uma infelicidade própria de nossa época? Não, senhores; os males causados por nossa vã curiosidade[26] são tão velhos quanto o mundo. A elevação e o abaixamento cotidianos das águas do oceano não foram mais regularmente submetidos ao curso do astro que nos ilumina durante a noite quanto a sorte dos costumes e da probidade aos progressos das ciências e das artes. Viu-se a virtude fugir à medida que sua luz se elevava no nosso horizonte e observou-se o mesmo fenômeno em todos os tempos e em todos os lugares.

Vede o Egito, essa primeira escola do universo, esse clima tão fértil sob um céu ferrenho, essa região célebre de onde outrora Sesóstris partiu para conquistar o mundo. Torna-se ela a mão da filosofia e das belas-artes e logo depois se dá a conquista de Cambises, depois a dos gregos, a dos romanos, a dos árabes e, por fim, a dos turcos.

Vede a Grécia, povoada outrora por heróis que por duas vezes[27] venceram a Ásia, uma diante de Tróia e outra nos seus próprios lares. As letras nascentes não tinham ainda levado a corrupção aos corações de seus habitantes, mas o progresso das artes, a dissolução dos costumes e o jugo do macedoniano seguiram-se de perto e a Grécia sempre sábia, sempre voluptuosa e escrava, só ganhou com suas revoluções uma mudança de senhores. Toda a eloqüência de Demóstenes jamais pôde reanimar um corpo que o luxo e as artes tinham desfibrado[28].

[24] "Gosto", diz Montaigne, "de contestar e discutir, mas com poucos homens e em meu proveito. Considero ofício muito indecoroso para um homem de honra servir de espetáculo aos grandes e causar inveja com as demonstrações de seu espírito e de sua loquacidade." (Livro III, capítulo 8.) Este o ofício de todos os nossos letrados, menos um.* (N. do A.)

* No consenso geral dos críticos, esse *menos um* refere-se a Diderot. (N. de L. G. M.)

[25] Nova ironia. Rousseau, muito habilmente, não afirma existir um laço de causa e efeito entre os progressos da depravação e o das artes e das ciências. Registra unicamente a existência de uma interdependência entre esses dois fenômenos e que, por essa interdependência, se pode medir a decadência dos costumes. (N. de P. A. B.)

[26] Rousseau confunde propositadamente o problema do "restabelecimento" das artes com o do nascimento da inteligência e do pensamento. O único benefício recebido da natureza é o da ignorância. Todos os males vieram da "vã curiosidade". Há uma evidente transposição da tradição cristã. O orgulho do conhecimento é o pecado original. (N. do A. P. B.)

[27] *Duas vezes:* quando da guerra de Tróia e por ocasião das guerras dos medos. (N. de P. A.-B.)

[28] No texto original *énervé* — tomado no sentido etimológico. A enervação era um suplício pelo qual queimavam os tendões. (N. de P. A.-B.)

Foi no tempo dos Ênios e dos Terêncios que Roma, fundada por um pastor e ilustrada por trabalhadores, começou a degenerar. Mas, depois dos Ovídios, dos Catulos, dos Marciais e dessa multidão de autores obscenos cujos simples nomes alarmam o pudor, Roma, que outrora fora o templo da virtude, tornou-se o teatro do crime, o opróbrio das nações e o joguete dos bárbaros. Essa capital do mundo cai, finalmente, sob o jugo que impusera a tantos povos e o dia de sua queda foi aquele em que se deu a um de seus cidadãos o título de árbitro do bom gosto[29].

Que direi dessa metrópole do Império do Oriente que parecia, por sua posição, dever ser a do mundo inteiro, desse asilo das ciências e das artes proscritas do resto da Europa, talvez mais por sabedoria do que por barbárie? Tudo que a depravação e a corrupção têm de mais vergonhoso; tudo que as traições, os assassínios e os venenos têm de mais negro; tudo que o concurso de todos os crimes tem de mais atroz — eis o que forma a trama da história de Constantinopla. Aí está a fonte pura da qual foram trazidas até nós as luzes com as quais nosso século se glorifica.

Mas, por que procurar em tempos distantes as provas de uma verdade da qual temos, sob nossos olhos, testemunhos subsistentes? Há na Ásia uma região imensa na qual as letras reverenciadas levam às primeiras dignidades do Estado. Se as ciências purificassem os costumes, se ensinassem os homens a derramar seu sangue pela pátria, se incitassem à coragem, os povos da China deveriam ser sábios, livres e invencíveis. No entanto, se não há um vício sequer que não os domine, um crime sequer que não lhes seja familiar, se nem a luz dos ministros, nem a pretensa sabedoria de suas leis, nem a multidão de habitantes desse vasto império puderam resguardá-lo do jugo do tártaro ignorante e grosseiro, de que lhe terão servido os sábios? Que fruto alcançou com as honrarias de que foram estes cumulados? Porventura, o de ser povoado por escravos e pérfidos?

Oponhamos a esse quadro o dos costumes de pequeno número de povos que, preservados desse contágio de conhecimentos maus, por suas virtudes construíram a própria felicidade e constituem exemplo para as demais nações. Tais foram os antigos persas[30], nação singular no seio da qual se aprendia a virtude como entre nós se aprende a ciência, que com tanta facilidade subjugou a Ásia, sendo a única a possuir tal glória, e cuja história das instituições pode ser considerada um romance de filosofia. Tais os citas[31], dos quais nos restam elogios tão magníficos. Tais os germanos[32], a cujo respeito uma pena, cansada de descrever os crimes e as maldades de um povo instruído, opulento e voluptuoso, aliviou-se com descrever-lhes a simplicidade, a inocência e as virtudes. Tal foi, também, a própria Roma[33], nos tempos de pobreza e de ignorância: tal se mostrou até nossos dias esta nação rústica[34], tão enaltecida pela

[29] Petrônio, *arbiter elegantiarum*. (N. de L. G. M.)

[30] Rousseau, sem dúvida, lembrava-se de uma passagem de Montaigne (Livro, cns. 24) que descrevia a educação dos jovens persas segundo Platão e Xenofonte. (N. de P. A. B.)

[31] A retidão dos citas foi enaltecida por Justino. (N. de P. A. B.)

[32] Tácito, na sua *Germânia*, opôs a pureza dos costumes germânicos à corrupção de seu tempo. (N. de P. A. B.)

[33] Era tradição, no tempo do império, celebrar a virtude dos velhos trabalhadores e soldados de Roma. (N. de P. A. B.)

[34] *Essa nação rústica:* Suíça. O elogio da Suíça é um tema caro a Rousseau e frequente no século XVIII (Montesquieu, Voltaire). (N. de P. A. B.)

sua coragem, que a adversidade não pôde abater, e pela sua fidelidade, que o exemplo não pôde corromper[35].

Não seria absolutamente por estupidez que esses povos preferiram outras atividades às do espírito. Não ignoravam que, em outras regiões, homens ociosos passavam sua vida disputando sobre o bem soberano, sobre o vício e a virtude, e que pensadores orgulhosos, creditando-se a si mesmos os maiores elogios, confundiam os outros povos sob o nome desprezivo de bárbaros; refletiram sobre seus costumes e aprenderam a desprezar sua doutrina[36].

Esquecer-me-ia de que foi no próprio seio da Grécia que se viu surgir essa cidade tão célebre pela sua feliz ignorância quanto pela sabedoria das leis, essa república antes de quase deuses do que de homens, tanto suas virtudes pareciam superiores à humanidade? Oh! Esparta, eterno opróbrio de uma doutrina vã! Enquanto os vícios levados pelas belas-artes se introduziam conjugados em Atenas, enquanto um tirano[37] lá reunia, com tanto cuidado, as obras do príncipe dos poetas, tu escorraçavas para fora de teus muros as artes e os artistas, as ciências e os sábios!

O acontecimento marcou essa diferença. Atenas tornou-se a moradia da polidez e do bom gosto, o país dos oradores e dos filósofos; lá a elegância das edificações correspondia à da língua; viam-se, em todas as partes, o mármore e a tela animados pelas mãos dos mestres mais hábeis. De Atenas saíram essas obras surpreendentes que serviram de modelo a todas as épocas corrompidas[38]. O quadro da Lacedemônia é menos brilhante. "Lá", diziam os outros povos, "os homens nascem virtuosos e o próprio ar do país parece inspirar a virtude." De seus habitantes só nos resta a memória de seus atos heróicos. Tais monumentos valerão menos, para nós, do que os mármores interessantes que Atenas nos deixou?

É verdade que alguns sábios resistiram à torrente geral e resguardaram-se do vício no trato das musas. Ouçamos, porém, o julgamento que o primeiro e

[35] Não ouso falar dessas nações felizes que nem sequer conhecem o nome dos vícios que nos dão tanto trabalho para reprimir, daqueles selvagens da América cuja polícia simples e natural Montaigne não trepida em preferir, não somente às leis de Platão, porém mesmo a tudo que a filosofia possa jamais imaginar de mais perfeito para o governo dos povos. Cita ele uma quantidade de exemplos significativos para quem soubesse admirá-los. "Mas qual!", acrescenta, "eles não usam calções!" (Livro I, capítulo 30.) (N. do A.)

[36] Que me digam, de boa fé, qual a opinião que os próprios atenienses tinham de sua eloqüência, se com tanto cuidado a afastaram desse tribunal íntegro do qual nem os próprios deuses apelavam. Que pensavam os romanos da medicina, se a baniram de sua república? E, se um resto de humanidade levou os espanhóis a interditarem os jurisconsultos de entrarem na América, que idéia teriam da jurisprudência? Não se poderia dizer que, graças a esse único ato, acreditavam reparar todos os males que tinham feito àqueles infelizes índios?* (N. do A.)

* Montaigne (Liv. III, cap. XIII) registrava que o Rei Fernando evitara enviar para as colônias os sabedores da jurisprudência, por julgar, como Platão, que tais elementos são perturbadores. (N. de L. G. M.)

[37] Pisístrato, tirano de Atenas, no século VI a. C., mandou recopiar os manuscritos de Homero. (N. de P. A. B.)

[38] Evidentemente, entre "as épocas corrompidas" está aquela em que vive Rousseau que, desta forma, acaba por inverter a posição que aparentemente consentira em assumir. Condenando Atenas em nome da pureza espartana, condena exatamente o que se considerava como melhor fruto da cultura clássica. Condenando a cultura clássica, condena, obviamente, seu renascimento. Ora, condenando a Renascença, já não restava defesa para os continuadores do "restabelecimento das artes e das ciências". Rousseau transforma o que se julgava índice de progresso supremo em símbolo de decadência. (N. de L. G. M.)

o mais infeliz[39] dentre eles tinha dos sábios e dos artistas de seu tempo:

"Examinei", disse, "os poetas e os vejo como pessoas cujo talento se impõe a si mesmos e aos outros, que se fazem passar por sábios, que se tomam como tais e que nada menos são[40].

"Dos poetas", continua Sócrates, "passei aos artistas. Ninguém ignorava mais as artes do que eu, ninguém estava mais convencido de possuírem os artistas belíssimos segredos. Verifiquei, no entanto, não ser sua situação melhor do que a dos poetas e que estão, tanto uns quanto outros, no mesmo caso. Porque os mais hábeis dentre eles avultam em sua companhia, consideram-se como os mais sábios dentre os homens. Essa presunção deslustrou completamente seu saber a meus olhos. Foi assim que, colocando-me no lugar do oráculo e perguntando a mim mesmo o que eu mais gostaria de ser, se o que sou ou o que eles são, se saber o que eles aprenderam ou saber que nada sei, respondi a mim mesmo e ao deus: quero ficar como sou.

"Não sabemos, nem os sofistas, nem os poetas, nem os oradores ou os artistas, nem eu mesmo, o que é o verdadeiro, o bom e o belo. Há, porém, entre nós uma diferença, qual seja, a de que, ainda que essas pessoas nada saibam, crêem todas saber alguma coisa, enquanto que eu, se nada sei, pelo menos não duvido disso, de modo que toda essa superioridade de sabedoria, que me foi concedida pelo oráculo, reduz-se unicamente a estar bem convencido de que ignoro aquilo que não sei".

Aí está, pois, o mais sábio dos homens no julgamento dos deuses e o mais sábio dos atenienses na opinião de toda a Grécia, Sócrates, fazendo o elogio da ignorância![41] Seria de crer que, se ressuscitasse entre nós, nossos sábios e nossos artistas fariam com que mudasse de opinião? Não, meus senhores, esse homem justo continuaria a desprezar nossas ciências vãs, em absoluto ajudaria a aumentar essa multidão de livros com que nos inundam de todos os lados, e, como o fez, só deixaria, como único preceito a seus discípulos e a nossos descendentes, o exemplo e a memória de sua virtude. Eis como é belo instruir os homens.

Sócrates começou em Atenas, o velho Catão[42] continuou em Roma a deblaterar contra esses gregos artificiosos e sutis que seduziam a virtude e afrouxavam a coragem de seus concidadãos. Mas continuaram a prevalecer as ciências, as artes e a dialética[43]; Roma encheu-se de filósofos e de oradores, descuidou-se da disciplina militar, desprezou-se a agricultura, adotaram-se certas seitas e esqueceu-se a pátria. Às sagradas palavras liberdade, desinteresse, obediência às leis, sucederam os nomes de Epicuro, Zenão e Arcesilas. "Depois que os sábios começaram a surgir entre nós", diziam os próprios filósofos, "eclipsaram-se as pessoas de bem".[44] Até então os

[39] Porque deveria morrer envenenado por seus contemporâneos. (N. de P. A.-B.)

[40] É óbvio que Rousseau empresta a Sócrates palavras inteiramente imaginárias, nas quais parafraseia certas passagens de Platão. (N. de P. A.-B.)

[41] O pensamento de Sócrates, na medida em que podemos conhecê-lo, é interpretado estranhamente por Rousseau. Parece que jamais Sócrates fez o elogio da ignorância; pretendeu somente confundir a presunção dos sofistas, salientando que o verdadeiro ponto de partida de nossos conhecimentos era a confissão de suas limitações. (N. de P. A.-B.)

[42] É inteiramente arbitrário o paralelismo estabelecido entre a ação de Sócrates e a de Catão. (N. de P. A.-B.)

[43] *A dialética:* arte de raciocinar e de discutir usando o diálogo, que facilita a oposição dos conceitos e a descoberta de sua síntese. (N. de P. A.-B.)

[44] Citação de Sêneca: *Postquam docti prodierunt, boni desunt — Cartas a Lucílio*, 95. (N. de P. A.-B.)

romanos tinham-se contentado em praticar a virtude; tudo se perdeu quando começaram a estudá-la.

Oh, Fabrício![45] que teria pensado vossa grande alma, se, voltando à vida, para vossa infelicidade, visseis a face pomposa dessa Roma salva por vosso braço e que vosso nome respeitável ilustrou mais do que todas as suas conquistas? "Deuses", teríeis dito, "em que se transformaram esses tetos de choupanas e esses lares rústicos nos quais outrora habitavam a moderação e a virtude? Que esplendor funesto é esse, que sucedeu à simplicidade romana? Que língua estranha é essa? Que costumes efeminados são esses? Que significam essas estátuas, esses quadros, esses edifícios? Insensatos, que fizestes? Vós, senhores das nações, vós vos tornastes os escravos desses homens frívolos que vencestes! São os retóricos que vos governam! Foi para enriquecer arquitetos, poetas, estatuários e histriões que regastes com vosso sangue a Grécia e a Ásia! Os despojos de Cartago são a presa de um tocador de flauta! Romanos, apressai-vos em destruir esses anfiteatros, em quebrar esses mármores, em queimar esses quadros, em escorraçar esses escravos que vos subjugam e cujas artes funestas vos corrompem. Que outras mãos se ilustrem com tão vãos talentos. O único talento digno de Roma é o de conquistar o mundo e de nele fazer reinar a virtude. Quando Cineas[46] tomou nosso senado por uma assembléia de reis, não se deslumbrou nem por uma pompa vã, nem por uma elegância rebuscada; nele não ouviu essa eloqüência frívola, o estudo e o encanto dos homens fúteis. Que viu, pois, Cineas de tão majestoso? Ó cidadãos! Ele viu um espetáculo que nem vossas riquezas ou todas as vossas artes jamais darão; viu o mais belo espetáculo que já apareceu sob o céu: a assembléia de duzentos homens virtuosos, dignos de dominar Roma e de governar a terra."

Transponhamos, porém, a distância dos lugares e dos tempos e vejamos o que se passou em nossas regiões e sob nossos olhos, ou melhor, afastemos as pinturas odiosas que feririam nossa delicadeza e poupemo-nos o trabalho de repetir as mesmas coisas sob outros nomes. Não foi em vão que evoquei os manes de Fabrício, nem fiz com que esse grande homem dissesse o que não poderia pôr na boca de Luís XII ou de Henrique IV? É verdade que, entre nós, Sócrates absolutamente não teria bebido a cicuta, mas teria bebido, num copo ainda mais amargo, a zombaria insultante e o desprezo cem vezes pior do que a morte.

Eis como o luxo, a dissolução e a escravidão foram, em todos os tempos, o castigo dos esforços orgulhosos que fizemos para sair da ignorância feliz na qual nos colocara a sabedoria eterna. O véu espesso[47], com que cobriu todas as suas operações, parecia advertir-nos suficientemente de que não nos destinou a buscas vãs. Haverá, porém, entre essas lições, algumas que tenhamos sabido aproveitar ou de que tenhamos descuidado impunemente? Povos, sabei, pois, de uma vez por todas, que a natureza vos quis preservar da ciência como a mãe arranca uma arma perigosa das mãos do filho; que todos os segredos, que ela esconde

[45] Fabrício: cônsul e censor romano do III século a.C. Símbolo de integridade e de austeridade da Roma republicana. (N. de P.A.-B.)

[46] Anedota contada por Plutarco, na *Vida de Pirro*. Cineas, embaixador de Pirro, viera à Roma para discutir as condições da paz. (N. de P. A.-B.)

[47] A ciência torna-se, desse modo, um sacrilégio, pois vai de encontro às intenções da natureza. (N. de P. A.-B.)

de vós, são tantos outros males de que vos defende e que vosso trabalho para vos instruirdes não é o menor de seus benefícios. Os homens são perversos[48]; seriam piores ainda se tivessem tido a infelicidade de nascer sábios.

Como são humilhantes para a humanidade tais reflexões! Como nosso orgulho deve ficar mortificado com elas! Como? A probidade seria filha da ignorância? Seriam incompatíveis a ciência e a virtude? Que conseqüências não tiraríamos desses preconceitos? Mas, para conciliar essas contradições aparentes, basta examinar de perto a vaidade e o vazio desses títulos orgulhosos, que nos ofuscam, e que damos, em plena gratuidade, aos conhecimentos humanos. Consideremos, pois, as ciências e as artes em si mesmas, vejamos o que deve resultar de seu progresso e não hesitemos em concordar sem restrições quando nossos raciocínios estiverem de acordo com as induções históricas[49].

[48] *Os homens são perversos.* Quer dizer: tornam-se perversos. Rousseau ainda não diz bem como. (N. de P. A. B.)

[49] Essas induções nada têm de rigorosas ou de históricas. Rousseau quis somente tentar mostrar que o desenvolvimento das ciências e das artes sempre se acompanhou de uma crescente depravação dos homens. Cabe acrescentar que, na história das idéias políticas, o chamado "método histórico" só na idade contemporânea veio a assumir maior rigor e, ainda assim, graças à influência direta da comparação histórica praticada na sociologia, sobretudo por Durkheim e sua escola. A rigor, não encontramos nunca, entre os teóricos políticos, cultores da indução histórica. Há aqueles que se servem, desde o início da idade moderna, duma abundante exemplificação histórica para dar maior força a suas afirmações de caráter empírico ou, mais raramente, dogmático. Há, de outra parte, aqueles que se apóiam mais diretamente na história, mas o fazem sobretudo graças a uma interpretação evolutiva ou dialética, cuja rigidez se sabe maior do que a dos próprios fatos acumulados. Essa segunda linhagem faz-se notar sobretudo no século XIX, a partir de Saint-Simon, bifurcando-se nos dois ramos pujantes iniciados por Auguste Comte e por Proudhon, e encontrando sua mais robusta expressão no sistema de Marx, cujo rigor interpretativo lhe reservou posto singular na história da fundação da ciência social. A primeira corrente pode ser tida como constante na história do pensamento político ocidental, pois, se parece enunciar-se mais claramente com Maquiavel, muito antes já era patente, por exemplo, nos advogados da teoria do direito divino dos reis. Na fase iluminista, chega a um auge e Rousseau dá-lhe desenvolvimento inteiramente original usando o mesmo caminho de raciocínio e exposição que os filósofos e juristas, de cujas opiniões iria tão nitidamente afastar-se. (N. de L. G. M.)

Segunda Parte

Era tradição antiga, levada do Egito para a Grécia, que o inventor das ciências fora um deus inimigo do repouso dos homens[50]. Que opinião deveriam, pois, ter das ciências os próprios egípcios, entre os quais elas nasceram? Explica-se: conheciam de perto as fontes que as tinham produzido. Com efeito, quer folheando os anais do mundo, quer suprindo crônicas imprecisas com buscas filosóficas, para os conhecimentos humanos não se encontrará origem que corresponda à idéia que se

[50] Identifica-se com facilidade a alegoria da fábula de Prometeu, e não parece que os gregos, que o prenderam ao Cáucaso, o julgassem mais favoravelmente do que os egípcios a seu deus Teutus. "O sátiro", diz uma fábula antiga, "quis beijar e abraçar o fogo, na primeira vez que o viu, mas Prometeu gritou-lhe: 'Sátiro, tu chorarás tua barba, pois o fogo queima quando se toca nele!' " (N. do A.)

gosta de formar a seu respeito[51]. A astronomia nasceu da superstição; a eloqüência, da ambição, do ódio, da adulação, da mentira; a geometria, da avareza; a física, de uma curiosidade infantil; todas elas, e a própria moral, do orgulho humano. As ciências e as artes devem, portanto, seu nascimento a nossos vícios: teríamos menor dúvida quanto às suas vantagens, se o devessem a nossas virtudes[52].

O pecado de sua origem[53] marcou-se fartamente em seus objetos. Que faríamos das artes sem o luxo que as nutre? Sem as injustiças dos homens, de que serviria a jurisprudência? Que seria da história, se não houvesse nem tiranos, nem guerras ou conspiradores? Numa palavra, quem desejaria passar a vida em contemplações estéreis, se cada um, não consultando senão os deveres do homem e as necessidades da natureza, só desse seu tempo à pátria, aos infelizes e a seus amigos? Somos feitos, então, para morrer amarrados às bordas do poço para onde a verdade se retirou? Somente esta reflexão deveria dissuadir todo homem que procurasse seriamente instruir-se pelo estudo da filosofia.

Quantos perigos e caminhos ilusórios na investigação das ciências! Por quantos erros, mil vezes mais perigosos do que é inútil a verdade, não se tem de passar para chegar a ela! A desvantagem é visível, pois o falso é suscetível de uma infinidade de combinações e a verdade tem uma única maneira de ser. Aliás, quem a procura sinceramente? Mesmo com a melhor boa vontade, quais os indícios que asseguram o seu reconhecimento? Nessa multidão de sentimentos diferentes, qual será o nosso critério[54] para julgá-los[55]? E, o que é mais difícil ainda, se por felicidade enfim o encontramos, qual de nós saberá dar-lhe bom uso?

Se nossas ciências são inúteis no objeto que se propõem, são ainda mais perigosas pelos efeitos que produzem. Nascidas na ociosidade, por seu turno a nutrem, e a irreparável perda de tempo é o primeiro prejuízo que determinam forçosamente na sociedade. Na política, como na moral, é um grande mal não se fazer de algum modo o bem e todo cidadão inútil pode ser considerado um homem pernicioso. Respondei-me, pois, filósofos ilustres, vós por intermédio de quem sabemos por que razões os corpos se atraem no vácuo[56]; quais são, nas revoluções dos planetas, as relações entre as áreas percorridas em tempos iguais; quais as curvas que têm pontos conjugados, pontos de inflexão e de retrocesso; como o homem vê tudo em Deus[57]; como, sem comunicação, se correspondem a alma e o corpo, tal como o fariam dois relógios[58]; quais os astros que podem ser habitados; quais os insetos que se reproduzem de modo extraordinário — respondei-me, repi-

[51] Gostar-se-ia de pensar que as ciências possuem uma origem pura e nobre; por exemplo: a curiosidade desinteressada. Isso absolutamente não acontece; seus móveis são interesses e vícios. (N. de P. A. B.)

[52] Como se vê, a condenação das ciências e das artes já está feita, ganhando, nessa segunda parte do discurso, novas confirmações. E, progressivamente, Rousseau firma o seu ponto de vista moral. (N. de L. G. M.)

[53] *O Pecado de sua origem:* o que na sua origem é uma lacuna, uma grave imperfeição. (N. de P. A.-B.)

[54] Argumentação dos céticos, daqueles sofistas contra os quais Sócrates se erguia. (N. de P. A.-B.)

[55] Quanto menos se sabe mais se julga saber. Os peripatéticos duvidavam de alguma coisa? Descartes não construiu o universo com cubos e torvelinhos? E não existe na própria Europa um medíocre médico que ousadamente explica esse profundo mistério da eletricidade, que talvez causará para sempre o desespero dos verdadeiros filósofos? (N. do A.)

[56] Alusão a Newton. (N. de P. A.-B.)

[57] Alusão a Malebranche. (N. de P. A.-B.)

[58] Alusão a Leibniz. (N. de P. A.-B.)

to, vós de quem recebemos tantos conhecimentos sublimes, se não nos tivésseis nunca ensinado tais coisas, seríamos com isso menos numerosos, menos bem governados, menos temíveis, menos florescentes ou mais perversos? Reconhecei, pois, a pouca importância de vossas produções e, se o trabalho dos mais esclarecidos de nossos sábios e de nossos melhores cidadãos nos proporciona tão parca utilidade[59], dizei-nos o que devemos pensar dessa chusma de escritores obscuros e de letrados ociosos que, em pura perda, devoram a substância do Estado.

Que digo? Ociosos? Quisera Deus que o fossem efetivamente! Os costumes, com isso, seriam mais sãos e a sociedade mais sossegada. Esses vãos e fúteis declamadores andam, porém, por todas as partes, armados com seus funestos paradoxos, minando os fundamentos da fé e enfraquecendo a virtude. Sorriem desdenhosamente das velhas palavras pátria e religião[60], e dedicam seus talentos e sua filosofia a destruir e aviltar quanto existe de sagrado entre os homens. Não que no fundo odeiem a virtude ou nossos dogmas; é da opinião pública que são inimigos e, para tornar a trazê-los ao pé do altar, bastaria relegá-los ao meio dos ateus[61]. Ó fúria de ser diferente, que poder o vosso!

O abuso do tempo constitui grande mal. Outros males, piores ainda, acompanham as letras e as artes. Tal é o luxo[62], como elas nascido da ociosidade e da vaidade dos homens. O luxo, raramente, apresenta-se sem as ciências e as artes, e estas jamais andam sem ele. Eu sei que nossa filosofia, sempre fecunda em máximas singulares, pretende, contra a experiência de todos os séculos, que o luxo seja o esplendor dos Estados; depois, porém, de ter esquecido a necessidade das leis suntuárias, ousaria ela também negar que sejam os bons costumes essenciais à duração dos impérios e o luxo diametralmente oposto aos bons costumes? Que seja o luxo um indício certo de riquezas; que sirva até, caso se queira, para multiplicá-las; que se deveria concluir desse paradoxo tão digno de ter nascido em nossos dias? E que se tornará a virtude, desde que seja preciso enriquecer a qualquer preço? Os antigos políticos falavam constantemente de costumes e de virtudes, os nossos só falam de comércio e de dinheiro. Um vos dirá que um homem numa determinada região vale a soma pela qual o venderiam na Argélia; outro, seguindo esse cálculo, encontrará regiões nas quais um homem nada vale, e outras em que ele vale menos do que nada. Avaliam os homens como gado. Segundo eles, um homem só vale para o Estado pelo seu consumo; assim, um sibarita valeria bem trinta lacedemônios. Adivinhe-se, pois, qual das duas repúblicas — a de Esparta ou a de Síbaris — foi subjugada por um punhado de camponeses e qual das duas fez a Ásia tremer.

A monarquia de Ciro foi conquistada, com trinta mil homens, por um

[59] Seria conveniente definir a utilidade que se deve esperar das ciências. Conferindo-lhes anteriormente uma origem nos nossos vícios, Rousseau reconhece-lhes alguma utilidade. (N. de P. A. B.)

[60] Neste ponto, Rousseau já estava separado dos "filósofos".

[61] Rousseau quer dizer que os letrados querem, antes de tudo, se fazer notados, tomando o ponto de vista contrário ao da opinião pública. Entre ateus, seriam os defensores dos altares. As atitudes que assumem não são sinceras, mas inteiramente relativas.

[62] Aqui começa a crítica da teoria que Voltaire apresentara no seu poema *O Mundano*, escrito em Cirey, em 1736, onde justificava o luxo pelos benefícios materiais que traz ao país.

príncipe mais pobre do que o menor dos sátrapas da Pérsia, e os citas, o mais miserável de todos os povos, resistiram aos monarcas mais poderosos do universo. Duas famosas repúblicas disputaram entre si o império do mundo: uma era muito rica, a outra nada tinha e foi esta que destruiu a primeira. O império romano, por sua vez, depois de ter devorado todas as riquezas do universo, tornou-se presa de um povo que nem sabia o que fosse a riqueza. Os francos conquistaram os gauleses, e os saxões a Inglaterra, sem outros tesouros além de sua bravura e de sua pobreza. Um troço de montanheses pobres, cuja cupidez toda se limitava a algumas peles de carneiro, depois de ter dominado o orgulho austríaco, esmagou aquela opulenta e temível casa de Borgonha que fazia os potentados da Europa tremerem. Finalmente, todo o poder e toda a sabedoria do herdeiro de Carlos V, sustentados por todos os tesouros das Índias, acabariam por derrocar no encontro com um punhado de pescadores de arenque. Que nossos políticos se dignem, pois, a suspender seus cálculos para refletir sobre esses exemplos e que aprendam, de uma vez por todas, que com o dinheiro se tem tudo, salvo costumes e cidadãos.

De que precisamente se trata, pois, nessa questão de luxo? Trata-se de saber o que é mais importante para os impérios — serem brilhantes e momentâneos, ou virtuosos e duráveis. Digo brilhantes, mas qual o seu brilho? O gosto pelo fausto absolutamente não se associa, nas mesmas almas, com o da honestidade. Não, não é possível que espíritos degradados por um mundo de preocupações fúteis se elevem por uma vez a algo de grande e, se tivessem força, faltar-lhes-ia coragem.

Todo artista quer ser aplaudido. Os elogios de seus contemporâneos são a parte mais preciosa de suas recompensas. Que não fará para obtê-las, se teve a infelicidade de nascer entre um povo e no tempo em que os sábios, ficando na moda, colocaram uma juventude frívola em posição de dar o tom; onde todos os homens sacrificaram seu gosto aos tiranos de sua liberdade [63]; em que, não ousando um dos sexos aprovar senão o que é proporcional à pusilanimidade do outro, deixam-se perder obras-primas de poesia dramática e rejeitam-se prodígios de harmonia? O que fará ele, senhores? Rebaixará seu gênio ao nível de seu século e preferirá compor obras comuns, que sejam admiradas durante sua vida, a maravilhas que só serão admiradas muito tempo depois de sua morte. Dizei-nos, célebre Arouët [64], quantas belezas masculinas e fortes não sacrificastes à nossa falsa delicadeza, e quanto o espírito da galanteria, tão fértil em pequenas coisas, não vos custou em grandes coisas!

Desse modo, a dissolução dos costumes, conseqüência forçosa do luxo, acarreta por sua vez a corrupção do gosto. Se, por acaso, entre os homens

[63] Estou bem longe de pensar que essa ascendência das mulheres seja um mal em si. É um presente que a natureza lhes fez, visando à felicidade do gênero humano. Melhor dirigido, poderia produzir tanto bem quanto hoje causa de mal. Não se percebe ao certo quais as vantagens que surgiriam na sociedade se uma educação melhor se desse a essa metade do gênero humano que governa a outra. Os homens serão sempre aquilo que mais agradar às mulheres. Se quiserdes, pois, que eles se tornem grandes e virtuosos, ensinai às mulheres o que é grandeza de alma e de virtude. As reflexões que esse assunto fornece, feitas outrora por Platão, bem mereceriam ser melhor desenvolvidas por uma pena digna de escrever à altura de tal mestre e de defender uma causa tão grandiosa. (N. do A.)

[64] O tom de Rousseau em relação a Voltaire é ainda deferente, embora acompanhado de profunda crítica. (N. de P. A.-B.)

extraordinários por seus talentos, encontra-se um que possua firmeza de alma e se recuse a ceder ao espírito de seu século e aviltar-se com produções pueris, desgraçado dele! Morrerá na indigência e no esquecimento. Não é prognóstico que faço, mas experiência que relato! Carle! Pierre![65] Chegou o momento em que o pincel, destinado a aumentar a majestade de nossos templos por meio de imagens sublimes e santas, cairá de vossas mãos ou será prostituído por ter de ornar com pinturas lascivas os painéis de uma carruagem. E tu, rival dos Praxíteles e dos Fídias, tu, cujos ancestrais usaram o cisel para fazer deuses capazes de desculpar a nossos olhos sua idolatria — inimitável Pigal[66], tua mão se contentará em rebocar o ventre de um boneco ou então terá de ficar inativa.

Não se pode refletir sobre os costumes sem se comprazer com a lembrança da imagem da simplicidade dos primeiros tempos. É uma bela praia[67], ornada unicamente pelas mãos da natureza, para a qual incessantemente se voltam os olhos e da qual com tristeza se sente afastar-se. Quando os homens inocentes e virtuosos amavam ter os deuses como testemunhas de suas ações, moravam juntos na mesma cabana, mas, assim que se tornaram maus, cansaram-se com esses espectadores incômodos e os isolaram em templos magníficos. Escorraçaram-nos por fim para aí se estabelecerem eles próprios, ou, pelo menos, os templos dos deuses não se distinguiram mais das casas dos cidadãos. Chegou-se então ao cúmulo da depravação e os vícios nunca foram levados mais longe do que quando foram vistos, por assim dizer, apoiados, na entrada do palácio dos grandes, sobre colunas de mármore e gravados sobre capitéis coríntios.

Enquanto se multiplicam as comodidades da vida, as artes se aperfeiçoam e o luxo se espalha, a verdadeira coragem se debilita e as virtudes militares desfalecem: é ainda a obra das ciências e de todas as artes que atuam nas sombras dos gabinetes. Quando os godos arrasaram a Grécia, todas as bibliotecas só se salvaram do fogo devido a uma opinião espalhada entre eles e segundo a qual se deveria deixar aos inimigos móveis tão próprios a desviá-los do exercício militar e a distraí-los com ocupações ociosas e sedentárias. Carlos VIII viu-se senhor da Toscana e do reino de Nápoles quase sem ter desembainhado a espada e toda a sua corte atribuiu essa facilidade inesperada a mais se divertirem o príncipe e a nobreza da Itália com tornarem-se engenhosos e sábios do que se adestrando para se tornarem vigorosos e aguerridos. Com efeito, disse o homem de juízo que relata esses dois traços, todos os exemplos nos ensinam que, nessa política marcial e em todas as que lhe são semelhantes, o estudo da ciência é muito mais adequado a afrouxar e afeminar a coragem do que a fortalecê-la e a animá-la.

Os romanos confessaram que a virtude militar se extinguira entre eles à medida que começaram a se conhecer em quadros, em relevos, em vasos de ourivesaria e a cultivar as belas-artes, e, como se fosse essa região famosa destinada a servir continuamente de exemplo aos outros povos, a elevação

[65] Trata-se de Carle van Loo (1705-1765) e de Pierre (morto em 1789), pintores célebres nessa época, que trabalharam principalmente na decoração de igrejas. (N. de P. A.-B.)

[66] Trata-se de Pigalle (1714-1785), que nessa época tinha produzido sobretudo obras de decoração religiosa. (N. de P. A.-B.)

[67] Uma das primeiras evocações do estado de natureza. Vê-se que Rousseau não precisa como os homens se tornaram maus. (N. de P. A. B.)

dos Médicis e o restabelecimento das letras fizeram cair novamente, e talvez para sempre, aquela reputação guerreira que a Itália parecia ter recuperado há alguns séculos.

As antigas repúblicas da Grécia, com aquela sabedoria que brilhava na maioria de suas instituições, interditavam a seus cidadãos todos os ofícios tranqüilos e sedentários que, enfraquecendo e corrompendo o corpo, rapidamente debilitam a alma. Com efeito, de que maneira poderão enfrentar a fome, a sede, as fadigas, os perigos e a morte, homens que a necessidade abate e que a menor pena desanima? Com que coragem os soldados suportarão trabalhos excessivos aos quais não estão habituados? Com que ardor farão marchas forçadas sob o comando de oficiais que não têm sequer força para viajar a cavalo? Que não me objetem com o valor glorificado de todos esses modernos guerreiros tão habilmente disciplinados. Enaltecem sua bravura num dia de batalha, mas não me dizem em absoluto como suportam o excesso de trabalho, como resistem ao rigor das estações e às intempéries do clima. Basta um pouco de sol ou de neve, a privação de algumas coisas supérfluas para, em poucos dias, fundir e destruir o melhor de nossos exércitos. Guerreiros intrépidos, admiti de uma vez por todas a verdade, para vós tão difícil de compreender. Sois bravos, eu o sei; triunfaríeis com Aníbal em Cannes e na Trasimena; César convosco teria atravessado o Rubicão e subjugado seu país; mas não seria convosco que o primeiro teria atravessado os Alpes e que o segundo teria vencido vossos antepassados.

Os combates nem sempre fazem o sucesso da guerra e há para os generais uma arte superior à de ganhar batalhas. O que corre para o fogo com intrepidez não deixará de ser bem mau oficial; no próprio soldado, um pouco mais de força e de vigor seriam talvez mais necessários do que tanta bravura, que não o salva da morte. E que importa ao Estado que suas tropas pereçam de febre e frio, ou pela espada do inimigo?

Se a cultura das ciências é prejudicial às qualidades guerreiras, ainda o é mais às qualidades morais. Já desde os primeiros anos, uma educação insensata[68] orna nosso espírito e corrompe nosso julgamento. Vejo em todos os lugares estabelecimentos imensos onde a alto preço se educa a juventude para aprender todas as coisas, exceto seus deveres. Vossos filhos ignoram a própria língua, mas falarão outras que em lugar algum se usam; saberão compor versos que dificilmente compreenderão; sem saber distinguir o erro da verdade, possuirão a arte de torná-los ambos irreconhecíveis aos outros, graças a argumentos especiosos; mas não saberão o que são as palavras magnanimidade, eqüidade, temperança, humanidade e coragem; nunca lhes atingirá o ouvido a doce palavra pátria e, se ouvem falar de Deus, será menos para reverenciá-lo do que para temê-lo[69]. Preferiria, dizia um sábio, que meu aluno tivesse passado o tempo jogando péla, pois pelo menos o corpo estaria mais bem disposto. Sei que é preciso ocupar as crianças e que a ociosidade constitui para elas o maior dos perigos a evitar. Que deverão, pois, apreender? Eis uma questão interessante. Que aprendam o que devem

[68] Este é um dos primeiros textos em que Rousseau aborda o problema da educação. Já tivera ocasião de refletir sobre esse problema quando preceptor em casa do Sr. Mably, em Lião, onde compôs seu *Projeto para a Educação do Sr. de Saint Marie* (1740), retocado quando foi preceptor do filho mais novo da Sr.ª Dupin. (N. de P. A.-B.)

[69] *Pensamentos Filosóficos*. [Título de uma obra de Diderot. (N. de L. G. M.)]

fazer sendo homens[70] e não o que devem esquecer.

Nossos jardins estão ornados de estátuas e nossas galerias de quadros. Que representam, em vossa opinião, essas obras-primas da arte expostas à admiração pública? Os defensores da pátria? Ou aqueles homens, maiores ainda, que a enriqueceram com suas virtudes? Não. São imagens de todos os desvarios do coração e da razão, cuidadosamente extraídos da mitologia antiga e apresentados precocemente à curiosidade dos nossos filhos, sem dúvida para que tenham, diante dos olhos, mesmo antes de saberem ler, modelos de más ações.

De onde nascem todos esses abusos senão da funesta desigualdade[71] introduzida entre os homens pelo privilégio dos talentos e pelo aviltamento das virtudes? Aí está o efeito mais evidente de todos os nossos estudos, a mais perigosa de suas conseqüências. Não se pergunta mais a um homem se ele tem probidade, mas se tem talento; nem de um livro se é útil, mas se é bem escrito. As recompensas são prodigalizadas ao engenho e fica sem glórias a virtude. Há mil prêmios para os belos discursos, nenhum para as belas ações. Que me digam, no entanto, se é comparável a glória, conferida ao melhor dos discursos premiados nesta academia, ao mérito de ter instituído o prêmio.

O sábio de modo algum corre atrás da fortuna, mas não é insensível à glória: quando a vê tão mal distribuída, sua virtude, que um pouco de emulação teria animado e tornado proveitosa à sociedade, cai na indolência e se extingue na miséria e no esquecimento. Eis o que, com o correr do tempo e em todos os lugares, causa a preferência dos talentos agradáveis aos úteis e o que a experiência vem confirmando, à saciedade, desde o renascimento das ciências e das artes. Temos físicos,

[70] Era essa a educação dos espartiatas, segundo o maior de seus reis. "É", disse Montaigne, "coisa digna de muita consideração que nessa excelente polícia de Licurgo, na verdade monstruosa pela sua perfeição e, contudo, tão cuidadosa da nutrição das crianças como se fora obrigação principal, e no próprio seio das musas, se mencione tão pouco a doutrina: é como se a essa juventude generosa, desdenhando qualquer outro jugo, se tivesse de dar, em lugar de nossos mestres de ciências, unicamente mestres de valentia, de prudência e de justiça."
Vejamos, agora, como o mesmo autor fala dos antigos persas: Platão, diz ele, conta "que o filho mais velho de sua sucessão real era assim educado: depois de seu nascimento, era entregue não a mulheres mas a eunucos, qualificados como de primeira autoridade pelos reis, devido à sua virtude. Esses encarregavam-se de tornar lhe o corpo belo e são e, depois de sete anos, ensinavam-no a montar a cavalo e a caçar. Quando chegava aos catorze anos, depunham-no nas mãos de quatro: o mais sábio, o mais justo, o mais comedido e o mais valente da nação. O primeiro lhe ensinava a religião, o segundo a ser sempre sincero, o terceiro a dominar a cupidez e o quarto a não temer nada". Todos, acrescentaria eu, a tornarem-no bom, nenhum deles a fazê-lo um sábio. "Astiages, em Xenofonte, pede a Ciro que lhe dê a sua última lição: Em nossa escola, disse este, um menino maior, tendo um pequeno saio, deu-o a um de menor tamanho e lhe arrebatou o seu que era maior. Tendo nosso preceptor feito de mim juiz dessa pendência, julguei que se deveria deixar as coisas assim, e que um e outro pareciam melhor acomodados desse modo. Diante disso, ele me fez ver que eu tinha agido mal, pois me cingira a considerar a conveniência, sendo antes preciso assegurar a justiça, que exige que ninguém seja violentado no que lhe pertence — e então conta que foi açoitado como nós o somos em nossas vilas por esquecer do primeiro aoristo de τύπτω. Meu preceptor me fará uma bela arenga, *in genere demonstrativo*, antes de persuadir-me de que sua escola vale essa". (Livro I, cap. 24.) (N. do A.)

[71] Já se vislumbra o assunto do *Discurso sobre a Desigualdade*. No primeiro discurso, a desigualdade é introduzida entre os homens pela supervalorização dos talentos, em detrimento das virtudes. No segundo discurso, a desigualdade aparecerá de modo inteiramente diverso. (N. de P. A.-B.)

geômetras, químicos, astrônomos, poetas, músicos, pintores; não temos mais cidadãos[72] ou, se nos restam alguns deles dispersos pelos nossos campos abandonados, lá perecem indigentes e desprezados. Esse o estado a que estão reduzidos, esses os sentimentos que encontram, em nós, aqueles que nos dão o pão[73] e dão o leite a nossos filhos.

Confesso, no entanto, não ser o mal tão grande[74] quanto poderia ter-se tornado. A providência eterna, colocando plantas medicinais salutares ao lado de várias plantas nocivas e, na constituição de inúmeros animais malignos, o remédio para seus ferimentos, ensinou aos soberanos, que são seus ministros, a imitarem-lhe a sabedoria. Foi seguindo tal exemplo que, do próprio seio das ciências e das artes, fontes de milhares de devassidões, esse grande monarca, cuja glória de época em época só se tornará mais brilhante, extraiu essas sociedades célebres, encarregadas tanto do perigoso depósito dos conhecimentos humanos quanto do depósito sagrado dos costumes, pela preocupação que têm de mantê-los, em si próprias, com toda a pureza, e de exigi-los dos membros que recebem.

Essas sábias instituições, fortificadas pelo seu augusto sucessor e imitadas por todos os reis da Europa, servirão pelo menos de freio aos letrados que, aspirando todos à glória de serem admitidos nas academias, velarão por si mesmos e se esforçarão por se tornarem dignos, graças a obras úteis e costumes irrepreensíveis. Aquelas dentre essas companhias que, pelo prêmio com que homenageiam o mérito literário, fizeram uma escolha de temas capazes de reanimar nos corações dos cidadãos o amor à virtude, demonstrarão que esse amor reina entre eles e darão aos povos o prazer, tão raro e tão doce, de ver as sociedades cultas se dedicarem a lançar sobre o gênero humano não somente luzes agradáveis, mas também instruções saudáveis.

Que não me oponham, pois, uma objeção que para mim não passa de nova prova. Tantos cuidados só mostram a necessidade de tomá-los e de modo algum procuram-se remédios para males inexistentes. Por que deverão estes ainda trazer, pela sua insuficiência, o caráter de remédios comuns? Tantas afirmações em favor dos sábios só servem para enganar quanto ao objeto das ciências e para desviar os espíritos para sua cultura. Devido às precauções que se tomam, parece haver trabalhadores demais e temer-se que faltem filósofos. Não ousarei fazer, nesse ponto, uma comparação entre a agricultura e a filosofia: seria intolerável. Que é a filosofia?[76] Qual o conteúdo das obras dos filósofos mais conhecidos? Quais são as lições desses amigos da sabedoria? Ouvindo-os, não os tomaríamos por uma turba de charlatães gritando, cada um para seu lado, numa praça pública: "Vinde a mim, só eu não engano!" Um pretende não haver corpos e que tudo só existe como representação; o outro, não haver outra substância senão a matéria, nem

[72] Esta passagem mostra nitidamente que, desde o seu primeiro discurso, o ponto de vista em que Rousseau se coloca é o político. (N. de P. A.-B.)

[73] Apologia do homem da terra, do camponês. (N. de P. A.-B.)

[74] A partir deste ponto, começam as reservas de Rousseau e suas precauções relativas à Academia de Dijon. As corporações de sábios podem impedir muitos males inerentes ao desenvolvimento das ciências e das artes. (N. de P. A.-B.)

[76] Essa diatribe contra a filosofia visa sobretudo aos "filósofos", com quem Rousseau convivia no círculo em que se preparava a Enciclopédia, mas suas alusões ultrapassam-nos. (N. de P. A.-B.)

outro deus senão o mundo. Este avança não haver nem virtudes, nem vícios, e serem quimeras o bem e o mal morais; aquele, que os homens são lobos[76] e podem, com a consciência tranqüila, se devorarem uns aos outros. Oh! grandes filósofos, por que não reservais para vossos amigos e filhos essas lições proveitosas? Teríeis logo a recompensa e não temeríamos encontrar entre os nossos alguns de vossos sectários.

Aí estão, pois, os homens maravilhosos a quem foi prodigalizada durante a sua vida a estima de seus contemporâneos e reservada a imortalidade depois de seu transpasse. Aí estão as sábias máximas que deles recebemos e que, de geração em geração, transmitimos a nossos descendentes. O paganismo, entregue a todos os desvarios da razão humana, teria deixado à posteridade alguma coisa que possa ser comparada aos monumentos vergonhosos que lhe preparou a imprensa sob o reinado do Evangelho? Os escritos ímpios, de Leucipo a Diágoras, pereceram com eles; não se tinha ainda inventado a arte de eternizar as extravagâncias do espírito humano, mas, graças aos caracteres tipográficos[77] e à utilização que deles fazemos, ficarão para sempre os perigosos sonhos dos Hobbes e dos Spinozas. Ide, obras célebres, das quais a ignorância e a rusticidade de nossos pais não seriam capazes; acompanhai, entre nossos descendentes, essas obras mais perigosas ainda, de que exala a corrupção dos costumes de nosso século, e levai juntas aos séculos vindouros uma história fiel das vantagens de nossas ciências e de nossas artes. Se vos lerem, não deixareis dúvida alguma sobre a questão que discutimos hoje e, a menos que sejam mais insensatos do que nós, levantarão as mãos aos céus e dirão, com o coração amargurado: "Deus todo-poderoso, tu, que tens nas mãos os espíritos, livra-nos das luzes e das artes funestas de nossos pais, e restitui-nos a ignorância, a inocência e a pobreza, os únicos bens que podem fazer nossa felicidade e que são preciosos para ti".

Mas, se o progresso das ciências e das artes nada acrescentou à nossa verdadeira felicidade, se corrompeu os costumes e se a corrupção dos costumes chegou a prejudicar a pureza do gosto, que pensaremos dessa multidão de autores secundários[78] que afastaram do templo das musas as dificuldades que lhes barravam o acesso e que a natureza tinha aí espalhado como uma prova para a força daqueles que seriam tentados a saber? Que pensaríamos desses compiladores de

[76] Alusão a uma fórmula de Hobbes. (N. de P. A.-B.)

[77] Considerando-se as tremendas desordens que a imprensa já causou na Europa, julgando-se o futuro pelo progresso que o mal faz de um dia para outro, pode-se com facilidade prever que os soberanos, para banir essa arte terrível de seus Estados, não tardarão a ter tanto trabalho quanto tiveram para introduzi-la. O sultão Achmet, cedendo à importunação de algumas pessoas de pretenso bom gosto, consentira em instalar um prelo em Constantinopla. Mas, assim que a imprensa começou a funcionar, viram-se obrigados a destruí-la e jogar as peças num poço. Conta se que, tendo sido o califa Omar consultado sobre o que se deveria fazer da biblioteca de Alexandria, respondeu nestes termos: "Se os livros dessa biblioteca contêm coisas opostas ao Alcorão, são maus e é preciso queimá los; se só contêm a doutrina do Alcorão, queimai-os do mesmo modo: são supérfluos". Os nossos sábios citam esse raciocínio como o cúmulo do absurdo. Suponde, no entanto, Gregório, o Grande, no lugar de Omar e o Evangelho no lugar do Alcorão; a biblioteca teria sido igualmente queimada e esse seria talvez o mais belo traço da vida daquele ilustre pontífice. (N. do A.)

[78] Os comentadores e os vulgarizadores de segundo plano, que abundam no século XVIII. (N. de P. A. B.)

obras que indiscretamente forçaram a porta das ciências e introduziram em seu santuário uma populaça indigna de aproximar-se delas, enquanto sèria de desejar-se que todos aqueles que não pudessem ir longe na carreira das letras fossem obstados desde o começo e se lançassem às artes úteis à sociedade? Alguém que durante toda a vida será um mau versificador, um geômetra subalterno, ter-se-ia talvez tornado um grande fabricante de tecidos. Não carecem de professores aqueles a quem a natureza destinou a fazer discípulos. Os Verulamios, os Descartes e os Newtons, esses preceptores do gênero humano, não tiveram preceptores, e qual o guia que os teria conduzido até onde os levou seu imenso gênio? Professores comuns só teriam podido constranger a sua compreensão, forçando-os a estreitar a capacidade deles próprios. Foi pelos primeiros obstáculos que eles aprenderam a esforçar-se e que tentaram transpor o espaço imenso que percorreram. Se é preciso permitir a alguns homens[79] entregarem-se ao estudo das ciências e das artes, isso só se fará com aqueles que se sentirem com forças para andarem sozinhos em suas sendas e ultrapassá-las; é a esse pequeno número que cabe elevar monumentos à glória do espírito humano. Mas, se se quiser que nada esteja acima de seu gênio, impõe-se que nada esteja aquém de suas esperanças: nisso consiste o único encorajamento de que necessitam. A alma, insensivelmente, se ajusta aos seus objetos e são as grandes ocasiões que fazem os grandes homens. O príncipe da eloqüência[80] foi cônsul de Roma, e o maior talvez dos filósofos[81], chanceler da Inglaterra. Crer-se-ia que se ele não tivesse ocupado senão uma cátedra em qualquer universidade e se mais não tivesse obtido além de módica pensão acadêmica, crer-se-ia, repito, que não se ressentiriam suas obras de sua situação? Que os reis não desdenhem, pois, de admitir em seus conselhos as pessoas mais capazes de bem os aconselhar; que renunciem a esse velho preconceito, inventado pelo orgulho dos grandes, que diz ser a arte de conduzir os povos mais difícil do que a de esclarecê-los, como se fosse mais fácil levar os homens a agir com acerto por sua livre vontade do que obrigá-los a tanto pela força; que os sábios de primeira ordem encontrem nas suas cortes asilos dignos; que nelas obtenham a única recompensa digna deles, que é a de contribuir com a sua parte para a felicidade dos povos a quem ensinarão a sabedoria. Então, somente, ver-se-á o que podem a virtude, a ciência e a autoridade animadas por uma emulação nobre e trabalhando concordes em favor da felicidade do gênero humano. Mas, enquanto o poder estiver sozinho de um lado e, de outro, sozinhas as luzes e a sabedoria, os sábios raramente pensarão grandes coisas, os príncipes mais raramente farão belas coisas e os povos continuarão a ser abjetos, corrompidos e infelizes.

Quanto a nós, homens vulgares, a quem o céu não concedeu talentos tão grandes e que não fomos por ele destinados a tamanha glória, permane-

[79] Reserva de Rousseau em favor da elite. Essa apologia da elite pode surpreender na pena do teórico da igualdade. (N. de P. A.-B.)

[80] *O príncipe da eloqüência:* Cícero. A idéia segundo a qual os verdadeiros grandes espíritos devem ser homenageados pelo Estado constituía uma reivindicação cara a todos os filósofos do século XVIII. Encontramo-la principalmente nas *Cartas Filosóficas* de Voltaire (1734), que opõem o modo pelo qual Newton foi tratado na Inglaterra ao modo pelo qual eram tratados os literatos em França. (N. de P. A.-B.)

[81] O caso, agora, é o de Francis Bacon, que chegou a Lorde Chanceler da Inglaterra. (N. de L. G. M.)

çamos na obscuridade. Não corramos atrás de uma reputação que nos escaparia e que, na situação atual das coisas, jamais nos devolveria o seu preço, ainda que tivéssemos todos os títulos para obtê-la. De que serve procurar nossa felicidade na opinião de outrem, se podemos encontrá-la em nós mesmos? Deixemos a outros o cuidado de instruir os povos sobre os seus deveres e limitemo-nos a bem cumprir os nossos; não temos necessidade de saber mais.

Oh! virtude, ciência sublime das almas simples, serão necessários, então, tanta pena e tanto aparato para conhecer-te? Teus princípios não estão gravados em todos os corações? E não bastará, para aprender tuas leis, voltar-se sobre si mesmo e ouvir a voz da consciência no silêncio das paixões?[82] Aí está a verdadeira filosofia; saibamos contentarmo-nos com ela e, sem invejar a glória desses homens célebres que se imortalizam na república das letras, esforcemo-nos para estabelecer, entre eles e nós, essa gloriosa distinção que outrora se conhecia entre dois grandes povos: um sabia dizer bem e o outro obrar bem[83].

[82] Rousseau permanecerá fiel a essa idéia, e a retomará e a desenvolverá na *Profissão de Fé do Vigário Saboiano* e no *Emílio*. (N. de P. A. B.)

[83] Como indicamos em sucessivas notas, apesar da falta de ordem e continuidade, confessada expressamente pelo próprio Rousseau, a linha mestra deste discurso não se perde e, repetida a cada passo, vai-se depurando das concessões iniciais e das hesitações aparentes, para surgir, simples e explícita, ao cabo da exposição. No século de fastígio do racionalismo iluminista, quando os filósofos buscavam demonstrar como, pela razão, os homens podiam e deviam corrigir seus desvios da ordem natural universal a fim de seguramente alcançarem a felicidade pessoal e, principalmente, a coletiva, Rousseau faz da sã consciência um guia mais seguro do que a razão, e da moral, a verdadeira ordem natural. Sem dúvida, dera-se a ruptura com o sistema até então unanimemente aceito e prenunciava-se novo teor de pensamento, que o próprio Rousseau se incumbiu de praticar, até as últimas conseqüências, em obras posteriores. (N. de L. G. M.)

RESPOSTAS DADAS POR JEAN-JACQUES ROUSSEAU ÀS OBJEÇÕES DIRIGIDAS A SEU DISCURSO

Tradução de **Lourdes Santos Machado**
Introdução e notas de **Paul Arbousse-Bastide**
e **Lourival Gomes Machado**

INTRODUÇÃO

de Paul Arbousse-Bastide

Histórico

O Discurso sobre o Restabelecimento das Ciências e das Artes *despertou uma certa comoção no mundo literário. Ecos imediatos dessa agitação surgiram em artigos do* Mercure de France *e, pouco a pouco, transformou-se ela numa verdadeira campanha de panfletos dirigidos contra Rousseau. Em face dessa campanha, cuja maldade sua desconfiança natural logo exagerou, o autor do discurso traçou-se uma linha de conduta precisa — só responder àquelas objeções que denotassem uma autêntica preocupação de procurar a verdade e replicar com o silêncio àquelas inspiradas pelo ciúme ou pela prevenção. Rousseau, porém, nem sempre observou essa linha e chegou até a dedicar uma resposta inteira para explicar que determinada objeção não merecia resposta, ou para suscitar novas objeções de um mesmo refutador.*

Segue-se a cronologia dessa disputa.

O Padre Raynal, redator do Mercure de France, *passa a Rousseau as observações, recebidas dos leitores, relativas ao primeiro discurso. Rousseau responde ao Padre Raynal. Sua carta é publicada no segundo volume do* Mercure, *de junho de 1751. O* Mercure *de outubro publica, então, uma refutação, na boa e devida forma, escrita por um certo Gautier, professor de matemática e de história, e membro da Academia de Letras de Nancy; Grimm envia um exemplar a Rousseau, que lhe responde em 1.º de novembro de 1751. O caso já adquirira importância — a* Gazette de Utrecht *elogiava Gautier, e o rei da Polônia, que na verdade era tão-só Duque de Lorena, recente fundador da Academia de Letras de Nancy, tomava anonimamente a pena e consagrava uma obra inteira à refutação.*

Rousseau, muito honrado com essa réplica real, cuja autoria lobrigara, respondeu longamente. Soube depois, ao vê-la impressa em 1752, que Bordes pronunciara, em 22 de junho de 1751, perante a Academia de Lião, um Discurso sobre as Vantagens das Ciências e das Artes, *em que tomava o ponto de vista oposto à sua tese. Resolvido a não prolongar mais a discussão, Rousseau respondeu a Bordes mais longamente e em tom mais decidido do que ao rei da Polônia, intitulando sua exposição de* Última Resposta. *Na verdade, Bordes, em 1753, decidiu publicar um* Segundo Discurso. *Rousseau silenciou. Não pôde, porém, conter-se quando viu uma nova edição de seu discurso incluir uma* Refutação desse Discurso por um Acadêmico de Dijon que lhe recusou o Sufrágio. *Rousseau protestou por meio de uma carta seca e breve, dirigida talvez ao editor. A Academia de Dijon, porém, já publicara uma desaprovação à* Refutação, *o que ofereceu ocasião a seu verdadeiro autor, Le Cat, cirurgião e acadêmico de Ruão,*

para vir a público respondendo por Observações. *Por outro lado, nesse mesmo ano de 1753, Rousseau, ao publicar a comédia* Narciso, *escrita em 1733, mas representada pela primeira vez em 18 de dezembro de 1752, acrescentou-lhe um* Prefácio, *no qual, pela segunda vez, passava em revista todas as objeções de seus adversários.*

As personagens:

Padre Raynal *(1713-1796): eclesiástico expulso da Igreja por simonia e que encontrara na carreira das letras uma satisfação para sua ambição e seus gostos mundanos. Autor de obras históricas e de repositórios de anedotas, amigo dos "filósofos", conseguira assumir a redação do* Mercure de France. *Sua celebridade alcançou mais tarde o apogeu, quando publicou, em 1770, a* História Filosófica e Política dos Estabelecimentos e do Comércio Europeus nas Índias, *obra aliás condenada e queimada, o que obrigou o autor, durante algum tempo, a refugiar-se no estrangeiro.*

Frédéric Melchior Grimm (1723-1807): *filho de um pastor luterano de Ratisbona. Estudou em Leipzig e muito cedo dedicou-se à crítica literária. Sua viagem a Paris, em 1748, decidiu-lhe a carreira. De um lado, começou a desempenhar funções diplomáticas, que durante toda a sua vida se ampliaram; por outro, travou conhecimento com Rousseau, cujo gosto pela música partilhava e, por meio deste, tornou-se familiar de todos os "filósofos". Estreou no* Mercure de France *e tornou-se célebre tomando partido, juntamente com Jean-Jacques, contra a ópera francesa, na disputa que então opunha esta à música italiana. Em 1754, conseguiu obter a "correspondência literária" secreta que o Padre Raynal mantinha com algumas cortes alemãs e, desse modo, contribuiu para a difusão da literatura alemã na Europa. Tempos depois, em 1758, rompeu com Rousseau por causa da Sra. d'Epinay e, no Livro VIII das* Confissões, *Rousseau o acusaria, com certo exagero, de ter retribuído com a ingratidão os serviços que lhe prestara em 1748.*

O rei da Polônia *e Duque de Lorena: Estanislau I Leszczinsk (1682-1766). Filho de um alto funcionário lituano e amigo da França, fora eleito rei da Polônia na dieta de julho de 1704, graças a Carlos XII, da Suécia, seu protetor, sendo coroado no ano seguinte. A hostilidade do czar obrigou-o, porém, a abandonar o trono em 1712 e, depois de numerosas peripécias, em 1720 refugiou-se na França, em Wissembourg, e casou sua filha Maria Leszczinski com Luís XV. Em 1733, voltou à Polônia e foi reeleito rei, mas logo os russos baniram-no. Finalmente, quando do Tratado de Viena, de 18 de novembro de 1738, exigiram-lhe a abdicação, mas, graças ao apoio da França, conservou o título de rei da Polônia e obteve a posse dos ducados de Lorena e de Bar que, por ocasião de sua morte, se reuniram à coroa de França. Instalou sua corte em Nancy e empreendeu grandes embelezamentos na cidade; atraiu os sábios, os literatos e os artistas, fundou uma biblioteca, instituiu prêmios e instalou uma sociedade real de ciências e letras. Interessou-se pela filosofia, sobretudo na medida em que interessava à política. Manteve boas relações com Rousseau, que mais tarde escreveu para ele as* Considerações sobre o Governo da Polônia.

Charles Borde *(1711-1781), e não Bordes, como Rousseau escrevia: literato e acadêmico lionês, grande amigo de filósofos. Rousseau faz seu elogio nas* Confissões, II, 7: *"Revi o Sr. Bordes (em Lião, 1751), com quem há muito tempo travara conhecimento e que me cativara com sua generosidade. Nessa ocasião, era o mesmo de sempre". A polêmica que manteve com Rousseau turvou-lhes as relações. Borde não se contentou em refutar por duas vezes o primeiro discurso; publicou inúmeras cartas em que punha em ridículo, de modo extremamente jocoso, os paradoxos da conduta de Rousseau, que acreditou, então, estar sendo perseguido por Borde. As três principais sátiras de Borde contra Rousseau foram, em 1761, o* Prognóstico Extraído de um Velho Manuscrito *e, em 1763, a* Profissão de Fé Filosófica *e a* Carta a J. J. Pansophe.

Claude Nicolas Le Cat *(1700-1760): célebre cirurgião francês, médico-chefe da Santa Casa de Ruão; cognominaram-no Pleisfonicus, devido a numerosos prêmios que regularmente lhe eram conferidos nos concursos das academias científicas. Fundou uma academia em Ruão e foi seu secretário na seção de ciências. Sua única obra propriamente literária é a refutação ao* Discurso *de Rousseau.*

Análise dos principais textos

A Carta ao Padre Raynal *e a* Carta a Grimm *nada contêm de importante quanto ao fundamental das idéias — restringem-se à polêmica verbal. Às objeções levantadas, Rousseau dá respostas breves, irônicas ou nervosas; a todas as grandes palavras que se lhe opõem, contenta-se em opor duas — virtude e verdade. Quando muito dá útil precisão a seu método. Opõe a sua lógica, que é uma lógica de observação e de experiência, isto é, uma reconstrução, a menos hipotética possível, feita a partir dos fatos, à lógica de seus adversários, que é uma lógica do raciocínio puro, inconscientemente animada pela preocupação das conveniências e tomando os efeitos pelas causas.*

A Carta ao Rei da Polônia *precisa dois pontos fundamentais do* Discurso *e tenta eliminar-lhe as contradições aparentes.*

PRIMEIRO PONTO — O ELOGIO DAS CIÊNCIAS

A Objeção do rei baseia-se na afirmação de que Rousseau se contradiz fazendo, no início do Discurso, *o elogio das ciências e, depois, tornando-as responsáveis pela corrupção universal.*

Rousseau responde por uma argumentação geral, uma desculpa pessoal e pelo exame de certas dificuldades de pormenor.

A. Argumentação Geral

a) "A ciência é boa em si." A prova pode ser encontrada no fato de que,

sendo Deus fonte de verdades e onisciente, temos o dever de adquirir conhecimentos.

b) A ciência é, porém, fonte de vícios monstruosos para o homem e, sobretudo, para a sociedade.

c) Ela não é, pois, feita para o homem que possui o espíritodemasiado estreito para nela obter grandes progressos e o coração muito carregado de paixões para deixar de dar-lhe mau emprego.

B. Desculpa Pessoal

a) A cultura das ciências corrompe os costumes de uma nação; porém, num verdadeiro sábio, a virtude não é de modo algum incompatível com a ciência.

b) Rousseau não se contradiz ao exaltar a virtude e praticar a ciência, posto que não é nem virtuoso nem sábio; ama, porém a virtude, ainda não sendo virtuoso, e esforçou-se por tornar-se um sábio, sem tê-lo conseguido.

c) Aliás, o exemplo e a autoridade dos Padres da Igreja o justificam, uma vez que acreditaram combater os filósofos pagãos com suas próprias armas, isto é, com as ciências mundanas, embora desprezando-as.

C. Estudo das Dificuldades de Pormenor

a) *Em vários pontos, as artes e as ciências são-nos muito cômodas: isso não impede que nos tornem infelizes.*

b) O conhecimento científico *do universo não é necessário para adorar-se a obra de Deus. Em lugar algum está prescrito que, para ser filósofo ou sábio, tem-se de ser bom crente. Pelo contrário, o estudo desenvolve a vaidade humana muito mais do que o amor a Deus; o filósofo é sempre levado a julgar a obra de Deus, o camponês ignorante rende-lhe muito mais graças.*

c) A curiosidade *é natural no homem, mas é uma paixão, e má, como todas as paixões.*

d) A moral *deve fundamentar-se na voz inata da consciência e não na experiência e no conhecimento do mal.*

e) *Não existem* leis necessárias *que presidem a evolução das sociedades.*

f) O estudo da religião *não sucumbe necessariamente sob o golpe da condenação de Jean-Jacques Rousseau. A fim de precisar seu pensamento neste ponto, o escritor esboça rápido histórico das relações entre a religião e a ciência. O judaísmo e, depois, o cristianismo nos seus primórdios careciam de qualquer ciência; foi para se defenderem dos ataques e das zombarias dos filósofos pagãos que os cristãos se puseram a estudar; a rivalidade no estudo começou, então, a corromper os costumes cristãos; desde aí, o cristianismo oscila entre dois excessos — o obscurantismo e o racionalismo. "Outrora possuíamos santos e não casuístas"; agora "todos nos tornamos doutores e cessamos de ser cristãos."*

SEGUNDO PONTO — OS ABUSOS DA CIÊNCIA

O rei da Polônia objetou que o luxo não nasceu das ciências, mas das riquezas.

a) *Rousseau responde, inicialmente, por uma* genealogia do mal. *A desigualdade é o seu primeiro estado; ela arrasta à riqueza, que produz o luxo e a ociosidade; o luxo engendra as artes, e a ociosidade, as ciências.*

b) *O* sábio *não é virtuoso por passar sua vida na pobreza, na mediocridade, no retiro, no trabalho; "tudo depende do íntimo". Com efeito, "o luxo tudo corrompe: tanto o rico que o frui quanto o miserável que o cobiça".*

c) *A* hipocrisia *é um ultraje e não uma homenagem à virtude; seria melhor que o vício se mostrasse abertamente, pois assim a sociedade tornar-se-ia mais segura.*

d) *Do mesmo modo, a* polidez *é um mau defeito da cultura; sem serem eles próprios forçosamente polidos, os sábios alimentam no país uma atmosfera de polidez.*

e) *A* ignorância *não é uma virtude em si mesma: o homem virtuoso é ignorante, mas não basta ser ignorante para ser virtuoso; existem duas ignorâncias — uma feroz e brutal; outra, racional, que "consiste em limitar sua curiosidade à extensão das faculdades que se receberam".*

CONCLUSÃO

As ciências e a filosofia causam mais mal do que bem; seria, porém, inútil suprimi-las — os homens tornar-se-iam pobres e ignorantes, mas continuariam igualmente corruptos: seria a barbárie. Pelo contrário, impõe-se uma legislação apropriada à cultura.

"A Carta a Bordes" *consegue esclarecer uma idéia que aparecera na* Carta ao Rei da Polônia: *a ciência não é realmente má para o indivíduo enquanto implicado em relações sociais. Essa distinção desempenhará um papel importantíssimo no pensamento de Rousseau. Desde então, apresentar-se-ão duas soluções igualmente possíveis ao problema moral: uma se fundamenta na regeneração do indivíduo pela volta à natureza sadia e pela eliminação da má influência; a outra, considerando a impossibilidade de tal retrocesso, visa a uma reforma da sociedade, de modo a restaurar a moralidade no indivíduo. O segundo interesse da* Carta a Bordes *reside em estabelecer uma transição entre o primeiro discurso e o segundo; ela desenvolve o tema da desigualdade que a carta a Estanislau assinalara de passagem e que, mais tarde, desempenhará grande papel; daí sai toda uma série de oposições, que serão as oposições rousseaunianas típicas.*

A) *Rousseau apresenta* o sumário das idéias teóricas *expostas por ele.*

a) *"As ciências são a obra-prima do gênio e da razão", mas elas só convêm a deuses ou a grandes homens. Saber significa, para o indivíduo, orgulho; para a sociedade, corrupção dos costumes. Essa corrupção esconde-se sob a hipocrisia da polidez, conduz ao luxo, faz com que o agradável seja preferido ao útil.*

b) *Essa idéia teórica é confirmada pela observação. Rousseau esboça uma história rápida da humanidade e traça dois quadros antitéticos: o quadro dos antigos povos ignorantes e virtuosos, isto é, fundamentalmente inocentes; o quadro dos povos sábios, corrompidos pela ciência.*

B) *O autor expõe a objeção de seus adversários: existe uma maldade natural*

do instinto contra a qual se desenvolve o processo moral, que é um progresso do espírito e começou na Grécia antiga. Por outro lado, "o progresso e a decadência das letras estão sempre em proporção com a fortuna e o aviltamento dos impérios".

C) *Rousseau responde a essa objeção a princípio de modo irônico, mostrando que oferece argumentos em favor de sua tese, depois de modo sério, discutindo o âmago da questão.*

a) *O homem não é naturalmente mau.*

b) *Rousseau desenvolve longamente os exemplos da Grécia e de Roma antigas, de Sócrates, Catão e Bruto; elogia Esparta em detrimento de Atenas, a república romana em desfavor do império, as pequenas repúblicas em prejuízo dos grandes Estados, os selvagens como superiores aos civilizados.*

c) *Conclui dissociando a ciência da virtude: a ciência caminha com o luxo; a virtude, com a razão e a consciência. Todavia, não se trata de, em conseqüência, mudar a sociedade atual: Rousseau, até agora, descreveu o mal e procurou-lhe as causas, mas ainda não refletiu sobre os remédios.*

O Prefácio de Narciso *retoma, num tom mais regular, de modo mais conciso e classificando-as, as várias objeções que se dirigiram a Rousseau. Ele nada apresenta de novo, mas constitui um repertório prático e um resumo de toda a doutrina de Rousseau sobre as ciências e as artes. A exposição é agora mais sóbria e mais precisa do que no primeiro discurso. O autor afirma nas* Confissões *que esse prefácio é uma de suas boas obras.*

A. As Objeções

Rousseau condensa em dois pontos as objeções que lhe fizeram:

1) *"eles pretendem que não acredito uma palavra das verdades que sustentei";*

2) *". . . que minha conduta está em contradição com meus princípios".*

De início, responde por uma breve desculpa pessoal: se sua conduta está em contradição com sua doutrina, é porque se conduziu mal, como acontece a qualquer homem. "A razão nos mostra o objetivo, e as paixões nos afastam dele." Além disso, foi obedecendo a um preconceito de seu tempo que passou a juventude estudando. Depois eleva o debate para um plano impessoal e sucessivamente examina as verdades que estabeleceu e as conclusões que delas decorrem.

B. As Verdades Estabelecidas

Pode-se cultivar as letras e ao mesmo tempo desprezá-las e, desse modo, Rousseau justifica a publicação da comédia Narciso. *Com efeito, a ciência é boa em si para o indivíduo em qualquer condição, mas num povo o gosto pelas letras anuncia o começo da corrupção; tal predileção nasce do desejo de distinguir-se, recompensa o que não depende de nós, isto é, os talentos, em detrimento das virtudes, que dependem de nós; essa mesma predileção enfraquece o corpo e a alma, relaxa os liames familiais e sociais, baseados na estima e na boa vontade mútuas, e em seu lugar coloca laços de dependência fundamentados no interesse pessoal: "os vícios pertencem menos ao homem do que ao homem governado"; o selvagem é superior, em virtude, ao europeu.*

C. As Conseqüências

a) *O homem, com exceção de gênios sublimes, como Sócrates, não é feito para as ciências.*

b) *Um povo que possui bons costumes deve defender-se cuidadosamente das ciências.*

c) *Quando um povo se corrompe, nunca mais pode voltar à virtude: deve, então, conservar todo o aparelho da cultura, pois "as mesmas causas que corromperam servem para prevenir uma corrupção maior: as ciências fazem os vícios eclodirem, mas os impedem de transformarem-se em crime".*

Importância do conjunto das respostas de Rousseau

O Discurso sobre as Ciências e as Artes *era, em essência, uma declaração freqüentemente excessiva e mal argumentada. Seus comentadores não encontram grande dificuldade em mostrar a fragilidade de sua argumentação, a ingenuidade de sua intransigência. O autor levara suas conclusões ao absurdo. As respostas a seus comentadores, no final de contas, só servem para renegar as conclusões. Jean-Jacques reconhece que os males cuja gênese descreveu são incuráveis e se acompanham de vantagens que os temperam. Não mais condena a civilização, resigna-se a ela. Logo irá pensar em reorganizá-la, partindo não do que deveria ser, mas do que ela é.*

Carta Ao Sr. Padre Raynal

Diretor do *Mercure de France*[1]

Devo, senhor, agradecer àqueles que vos transmitiram as observações que tendes a bondade de comunicar-me e esforçar-me-ei para delas tirar o melhor proveito. Confesso, não obstante, que considero os meus censores um pouco severos quanto à minha lógica[2] e suponho que se mostrariam menos escrupulosos se tivesse a opinião deles. Parece-me, pelo menos, que, se tivessem um pouco dessa exatidão rigorosa que exigem de mim, absolutamente não necessitaria dos esclarecimentos que vou pedir-lhes.

Parece que o autor, dizem eles, *prefere a situação em que estava a Europa antes do renascimento das ciências; estado pior do que a ignorância, devido ao falso saber ou à algaravia*[3] *que então dominava.*

Parece querer o autor dessa observação fazer-me dizer que o falso saber ou o jargão escolástico seja preferível à ciência e, contudo, fui eu mesmo quem disse ser pior do que a ignorância. Mas que entende ele pela palavra *situação?* Aplica-a às luzes ou aos costumes, ou confunde essas coisas que tive tanto trabalho para distinguir? Quanto ao resto, como nesse ponto estamos no fundo da questão, confesso que foi bastante inábil de minha parte ter deixado apenas parecer que tomava um partido.

Acrescenta que o *autor prefere a rusticidade à polidez.*

É verdade que o autor prefere a rusticidade à polidez orgulhosa e falsa de nosso século, e diz por quê. *É que ele liquida de vez com todos os sábios e artistas.* Seja, posto que assim se quer — consinto em suprimir todas as distinções que nesse sentido levantei.

Ele deveria ainda, continuam, *assinalar seu ponto de partida para designar a época da decadência.* Fiz mais do que isso; tornei minha proposição geral. Assinalei esse primeiro passo da decadência dos costumes justamente no primeiro momento da cultura das letras em todos os países do mundo e verifiquei como é sempre proporcional o progresso desses dois fatos. *E, voltando a essa primeira época, comparar os costumes desse tempo com os nossos.* É o que faria mais longamente num volume in-4.º. *Sem isso não veríamos até onde se deveria voltar, a menos que não seja ao tempo dos apóstolos.* Não vejo o inconveniente que haveria nisso, se o fato fosse verdadeiro. Peço, porém, justiça ao censor: quereria ele que dissesse ser a época da mais profunda ignorância a dos apóstolos?

Dizem mais, em relação ao luxo,

[1] Extraído do número de junho de 1751, de *Mercure*, vol. II. (N. de P. A. B.)

[2] Segundo Rousseau, as primeiras objeções que lhe são feitas atingem, não o cerne de suas idéias, mas o rigor de seus raciocínios; só entabula, pois, discussão sobre o método e a forma de sua argumentação. (N. de P. A.-B.)

[3] Alusão à Idade Média. (N. de P. A.-B.)

que se sabe dever ser ele, em boa política, interditado aos pequenos Estados, mas ser totalmente diferente o caso de um reino como o de França, sendo conhecidas as razões.

Não terei, também aqui, motivos para me lamentar? Tais razões são aquelas que me esforcei para responder. Bem ou mal, respondi. Ora, em absoluto, não se poderia dar a um autor maior sinal de desprezo do que lhe respondendo com os mesmos argumentos que refutou. Mas será necessário indicar-lhes a dificuldade que deverão resolver? É a seguinte: que acontecerá à virtude quando for preciso enriquecer-se a qualquer preço? É isso que lhes perguntei e que lhes pergunto ainda.

Quanto às duas observações seguintes, a primeira das quais começa por estas palavras — *Por fim, eis o que eu objeto, etc.*, e a outra por estas — *Mas o que impressiona mais de perto, etc.* —, suplico ao leitor que me poupe o trabalho de transcrevê-las. A Academia me perguntara se o restabelecimento das ciências e das artes contribuíra para aprimorar os costumes. Essa a questão que tinha para resolver; no entanto, imputam-me o crime de não ter resolvido outra. Certamente essa crítica é pelo menos bastante singular. Não obstante, tenho quase de pedir perdão ao leitor por tê-la previsto, pois é o que poderá crer lendo as cinco ou seis últimas páginas de meu discurso.

Ademais, se meus censores se obstinam ainda em querer conclusões práticas, prometo-as, bem claramente enunciadas, na minha primeira resposta.

Sobre a inutilidade das leis suntuárias para extirpar o luxo depois de instalado, diz-se que o *autor não ignora o que há para ser dito a esse respeito.* Realmente, não ignoro que, quando um homem está morto, não se deve chamar o médico.

Nunca se faria ressaltar bastante verdades que chocam tão frontalmente o gosto geral e impõe-se afastar qualquer possibilidade de chicana. Não sou dessa opinião e acho ser preciso deixar os brinquedos às crianças.

Há muitos leitores que gostariam mais delas num estilo mais simples do que sob essa veste de cerimônia exigida pelos discursos acadêmicos. Tenho exatamente o gosto desses leitores. Eis um ponto em que posso concordar com o sentimento de meus censores, como o faço desde já.

Ignoro qual seja o adversário com o qual me ameaçam no pós-escrito; seja quem for, não poderia resolver-me a responder uma obra antes de tê-la lido, nem a me considerar vencido antes de ter sido atacado.

Quanto ao mais, quer responda aos críticos que me são anunciados, quer me contente com publicar a obra aumentada que me pedem, advirto os meus censores de que, possivelmente, nela não encontrarão as modificações que esperam. Prevejo que, quando for o momento de defender-me, conformar-me-ei, sem escrúpulos, com todas as conseqüências de meus princípios [4].

Sei, de antemão, quais as palavras grandiosas com que serei atacado: luzes, conhecimentos, leis, moral, razão, decoro, consideração, doçura, polidez, educação, etc. A tudo isso só responderei com duas outras palavras que soam ainda mais fortes ao meu ouvido: *Virtude! Verdade!* Gritarei sem cessar: *Verdade! Virtude!* Se alguém nelas só perceber palavras, nada mais tenho a dizer-lhe.

[4] Conforme o prefácio do *Narciso*, no qual Rousseau distinguirá as verdades que estabeleceu no *Discurso*, das conseqüências que delas decorrem, mas a cuja consciência só chegou depois da discussão que se seguiu. (N. de P. A.-B.)

Carta De J.-J. Rousseau Ao Sr. Grimm

sobre a refutação de seu Discurso pelo Sr. Gautier, professor de matemática e de história, e membro da Academia Real de Belas-Letras de Nancy.

Devolvo, senhor, o *Mercure* de outubro que teve a bondade de emprestar-me. Li, com muito prazer, a refutação que o Sr. Gautier teve o trabalho de fazer a meu *Discurso*. Não me creio, porém, como o senhor pretende, na obrigação de respondê-la, e aqui estão minhas objeções:

1.º Não posso convencer-me de que, para ter-se razão, se deva obrigatoriamente falar por último.

2.º Quanto mais releio a refutação, mais me convenço de que não tenho necessidade de dar ao Sr. Gautier outra resposta além do próprio discurso a que respondeu. Leia, peço-lhe, num e noutro trabalho, os artigos referentes ao luxo, à guerra, às academias, à educação; leia a prosopopéia de Luís, o Grande, e a de Fabrício; leia, por fim, a conclusão do Sr. Gautier e a minha, e compreenderá o que quero dizer.

3.º Penso, em tudo, tão diferentemente do Sr. Gautier que, se tivesse de reforçar todos os pontos em que não estamos de acordo, seria obrigado a combatê-lo mesmo naqueles pontos que trataria como ele, e isso me daria uma feição obstinada que bem gostaria de poder evitar. Por exemplo, falando da polidez, ele dá a entender, muito claramente, que, para tornar-se homem de bem, é bom começar por ser hipócrita, e que a falsidade é um caminho certo para chegar à virtude. Diz, ainda, que os vícios enfeitados com a polidez não são contagiosos como o seriam apresentando-se de frente, com rusticidade; que a arte de penetrar os homens fez progresso idêntico à de disfarçar-se; que nos convencemos de não se dever contar com os homens, a menos que lhes agrademos ou que lhes sejamos úteis; que se sabe avaliar as ofertas sedutoras da polidez, o que, sem dúvida, quer dizer que, quando dois homens se cumprimentam, do fundo do coração um diz ao outro "eu vos trato como um idiota e rio-me de vós", e o outro responde-lhe do fundo do seu coração "sei que mentis despudoradamente, mas vos retribuo com a maior boa vontade". Se eu tivesse querido empregar a mais amarga ironia, teria podido dizer quase a mesma coisa.

4.º Em cada página da refutação, vê-se que o autor não entende absolutamente, ou não quer entender, a obra que refuta, o que certamente lhe é mais cômodo, porque, respondendo sempre ao seu pensamento e nunca ao meu, tem a melhor das ocasiões para dizer quanto lhe apraz. Por outro lado, se minha réplica se torna com isso mais difícil, torna-se também menos neces-

sária, pois jamais se ouviu dizer que um pintor que expõe um quadro ao público seja obrigado a examinar os olhos dos espectadores e fornecer óculos a quantos deles necessitem.

Além disso, não estou muito seguro de que me faria entender, mesmo replicando. Sei, por exemplo — diria ao Sr. Gautier —, que nossos soldados não são Réaumurs e Fontenelles[1] e isso é péssimo para eles, para nós e, sobretudo, para os inimigos. Sei que nada sabem, que são brutais e grosseiros e, contudo, disse e repito que eles são entorpecidos pelas ciências que desprezam e pelas belas-artes que ignoram. Um dos grandes inconvenientes da cultura das letras consiste em que, iluminando apenas alguns homens, corrompem, em pura perda, toda uma nação. Ora, como bem pode ver, senhor, isso seria somente outro paradoxo enexplicável para o Sr. Gautier, para esse Sr. Gautier que me pergunta orgulhosamente o que as tropas possuem de comum com as academias, se os soldados mostrariam mais bravura estando mal vestidos e mal nutridos; o que quero dizer ao adiantar que, à força de enaltecer os talentos, se negligenciam as virtudes; e ainda levanta outras questões semelhantes, todas demonstrando a impossibilidade de respondê-las inteligentemente dentro do critério de quem as enunciou. Creio que concordará não valer a pena explicar-me uma segunda vez para não ser melhor entendido do que na primeira.

5.º Se quisesse responder à primeira parte da refutação, seria um nunca acabar. O Sr. Gautier julga oportuno indicar os autores que devo citar e aqueles que devo rejeitar. Sua escolha é inteiramente natural: recusa a autoridade daqueles que depõem em meu favor e quer que eu recorra aos que ele crê contrários a mim. Em vão procuraria fazê-lo compreender que é decisiva uma única testemunha em meu favor, enquanto cem depoimentos nada provam contra meu sentimento, porque os testemunhos são partes no processo; em vão lhe pediria para distinguir entre os exemplos que alega; em vão lhe exporia que são duas coisas totalmente diferentes ser bárbaro e ser criminoso[2] e que os povos verdadeiramente corrompidos são menos os que têm leis más do que aqueles que desprezam as leis. É fácil prever a réplica. Como dar fé a escritores escandalosos, que ousam enaltecer bárbaros que não sabem nem ler nem escrever? Como sequer supor-se pudor em gente que anda completamente nua, e virtude naqueles que comem carne crua? Então será preciso discutir. Eis Heródoto, Estrabão, Pompônio Mela às turras com Xenofonte, Justino, Quinto Cúrcio, Tácito[3]; eis-nos nas buscas em críticos, nas antiguidades, na erudição. As brochuras transformam-se em volumes, os livros se multiplicam e a questão é esquecida. É o destino das disputas de literatura, que, depois de infólios de esclarecimentos, terminam

[1] Oposição entre a falsa ignorância, representada pelos soldados, e a ciência, representada por Réaumur e Fontenelle; somente a verdadeira ignorância é virtuosa. Réaumur (1683-1757), médico e naturalista francês, inventor do termômetro que traz seu nome. Fontenelle (1657-1757), escritor francês, sobrinho de Corneille, autor de numerosos opúsculos de vulgarização científica. Ambos eram bastante célebres no momento em que Rousseau escrevia. (N. de P. A.-B.)

[2] Liga-se à distinção entre as duas ignorâncias exposta no fim da *Carta ao Rei da Polônia:* a falsa ignorância é brutal, é a do bárbaro; a ciência corrompe os costumes, ela faz criminosos; a verdadeira ignorância, pelo contrário, juntamente com a virtude, é própria do bom selvagem. A barbárie e o crime são, pois, os dois modos de não ser virtuoso. (N. de P. A.-B.)

[3] Enumeração dos principais historiadores gregos e latinos. (N. de P. A.-B.)

sempre por não mais saber onde se está. Não vale a pena recomeçar.

Se eu quisesse replicar à segunda parte, isso logo se faria, mas nada ensinaria a ninguém. O Sr. Gautier se contenta, ao refutar-me nesse ponto, em dizer *sim* em todos os lugares em que digo *não*, e *não* em todos aqueles em que digo *sim;* não preciso, pois, mais que dizer novamente *não* sempre que disse *não*, *sim* em todos os lugares em que disse *sim*, e suprimir as provas: com isso responderia com toda a exatidão. Seguindo o método do Sr. Gautier, não posso, pois, responder às duas partes da refutação sem dizer demais e de menos: ora, eu muito desejaria não fazer nem uma coisa nem outra.

6.º Eu poderia seguir um outro método e examinar separadamente os raciocínios do Sr. Gautier e o estilo da refutação.

Se examinasse os raciocínios, ser-me ia fácil mostrar que todos levam ao erro, que o autor não compreendeu a natureza da questão e que de modo algum me entendeu.

Por exemplo, o Sr. Gautier tem o trabalho de me ensinar que há povos corruptos que não são cultos. Eu, de minha parte, já duvidara que os calmuques, os beduínos e os cafres[4] não eram prodígios nem de virtude, nem de erudição. Se o Sr. Gautier tivesse posto o mesmo cuidado em apontar-me algum povo culto que não fosse corrupto, ter-me-ia surpreendido mais. Faz-me sempre raciocinar como se eu tivesse dito ser a ciência a única fonte de corrupção entre os homens; se ele, de boa fé, acreditou nisso, admiro a bondade que teve em responder-me.

Diz ele que o convívio com o mundo basta para adquirir-se aquela polidez de que se preza um cavalheiro. Conclui, daí, que não se encontra base para glorificar as ciências. Mas a que nos permitiria ele glorificar? Desde que os homens vivem em sociedade, houve povos polidos e outros não. O Sr. Gautier esqueceu-se de dar-nos o motivo desta diferença.

O Sr. Gautier admira sempre a pureza de nossos costumes atuais. Essa sua boa opinião certamente muito honra aos seus costumes, mas não demonstra uma grande experiência. Dir-se-ia, dado o tom em que fala, que estudou os homens como os peripatéticos[5] estudavam a física, sem sair de seu gabinete. Quanto a mim, fechei meus livros e, depois de ter ouvido falar os homens, observei-os a agir[6]. Não representa maravilha que, tendo seguido métodos tão diversos, concordemos tão pouco em nosso juízos. Reconheço que não se poderia empregar linguagem mais honesta do que a de nosso século, e é isso que impressiona o Sr. Gautier. Mas vejo também que não se poderia ter costumes mais corrompidos, e aí está o que me escandaliza. Será que pensamos termo-nos tornado pessoas de bem porque, à força de dar

[4] São exemplos daqueles bárbaros de que Rousseau acaba de falar. (N. de P. A.-B.)

[5] Os peripatéticos eram os colaboradores e sucessores de Aristóteles na sua escola do Liceu. Deve se tomar a expressão *física* em seu sentido etimológico de "teoria da natureza"; ela dava, então, oportunidade mais a especulações metafísicas do que a pesquisas científicas. (N. de P. A.-B.)

[6] Importante informação sobre o método de Rousseau: ele é empírico e não apriorístico. [Pode-se acrescentar que a própria natureza da comprovação histórica, de que tão abundantemente se serviu Rousseau, encaminhou-o forçosamente à observação direta dos fatos vivos, a fim de evitar o caminho seguido pelos teóricos dogmáticos que, partindo de princípios gerais aceitos *a priori*, bastavam-se com exemplos históricos que parecessem dar-lhes algum apoio na realidade. Ora, para Rousseau, o interesse principal estava nessa mesma realidade, que buscava examinar tanto em seus aspectos já passados quanto em seu fluxo presente. (N. de L. G. M.)]

nomes decentes a nossos vícios, aprendemos a não corar mais com eles?

Diz ele, ainda, que, embora se pudesse provar com fatos ter sempre reinado com as ciências a dissolução dos costumes, não se concluirá que a sorte da probidade depende do progresso delas. Depois de haver dedicado a primeira parte de meu discurso a provar terem essas coisas sempre andado juntas, destinei a segunda a mostrar que, com efeito, uma se prende à outra. A quem, pois, poderia imaginar que, nesse ponto, responde o Sr. Gautier?

Ele me parece sobretudo muito escandalizado com a maneira por que falei da educação dos colégios. Comunica-me que aí se ensina aos moços não sei quantas coisas belas, que poderão ser de muito auxílio para a sua distração quando crescerem, mas confesso não perceber quais as suas relações com os deveres dos cidadãos, aos quais se deve começar por instruir. "Perguntamo-nos geralmente: Saberá grego ou latim? Escreve em verso ou em prosa? Mas o que importa é saber se tornou-se melhor ou mais prudente, eis o que fica em dúvida. Aludindo a alguém que passa, gritai a nosso povo: Oh! que homem sábio!; e a respeito de outro: Oh! que bom homem! — não deixará de dirigir os olhos e o respeito para o primeiro. Deveria aparecer um terceiro gritador dizendo: Oh! cabeças-duras!" [7]

Disse eu que a natureza quis nos preservar da ciência, como uma mãe arranca uma arma perigosa das mãos de seu filho, e que o trabalho que nos dá para nos instruirmos não é o menor de seus benefícios. O Sr. Gautier teria preferido que dissesse: Povos! sabei, pois, de uma vez por todas, que a natureza não quer que vos nutrais com as produções da terra; o trabalho que exigiu para a sua cultura é um aviso para que a deixeis inculta. O Sr. Gautier não imaginou que se tem, com um pouco de trabalho, a certeza de fazer pão, mas que com muito estudo é bastante duvidoso que se consiga fazer um homem razoável. Não pensou, ainda, que essa não passa de mais uma observação em meu favor, pois, por que terá a natureza nos imposto trabalhos necessários, senão para desviar-nos das ocupações ociosas? Mas, dado o desprezo que demonstra pela agricultura, vê-se facilmente que, se dependesse dele, todos os trabalhadores desertariam dos campos para ir argumentar nas escolas, ocupação essa, segundo o Sr. Gautier e de acordo, creio, com muitos professores, bastante importante para a felicidade do Estado.

Raciocinando sobre um trecho de Platão, presumi que talvez os antigos egípcios não concedessem às ciências a importância que se poderia crer. O autor da refutação me pergunta como se pode fazer essa opinião concordar com a inscrição que Osimândias[8] pusera na sua biblioteca. Essa objeção teria cabimento quando esse príncipe era vivo. Agora que está morto, pergunto, por minha vez, onde está a necessidade de fazer concordar o sentimento do Rei Osimândias com o dos sábios do Egito. Se ele tivesse contado e, sobretudo, pesado os votos, quem me diria que a palavra "venenos" não teria substituído a palavra "remédios".

[7] Montaigne, *Ensaios*. Livro I, XXIV. Todo esse trecho anuncia a reforma pedagógica do *Emílio*. (N. de P. A. B.)

[8] Osimândias: rei lendário do Egito antigo. De acordo com a tradição clássica, mandou construir a primeira biblioteca anotada pela história e na porta colocou a seguinte inscrição: "Tesouro dos remédios da alma". (N. de P. A. B.)

Deixemos, porém, essa pomposa inscrição. Esses remédios são excelentes, concordo, e já o repeti muitas vezes. Mas será isso motivo para administrá-los inadvertidamente e sem levar em consideração o temperamento dos doentes? Um certo alimento é muito bom em si, mas num estômago enfermo só produzirá indigestão e mau humor. Que se dirá de um médico que, depois de ter feito o elogio de algumas carnes suculentas, concluir que todos os doentes deverão fartar-se delas?

Demonstrei que as ciências e as artes debilitam a coragem. O Sr. Gautier chama a isso um modo singular de raciocinar e não vê ligação entre a coragem e a virtude. Não obstante, não é, segundo parece, coisa tão difícil de compreender. Aquele que já se acostumou a preferir sua vida ao dever não tardará muito em preferir também as coisas que tornam a vida fácil e agradável.

Disse que a ciência convém a alguns grandes gênios, mas que é sempre prejudicial aos povos que a cultivam. O Sr. Gautier diz que Sócrates e Catão, que censuravam as ciências, não obstante, eram eles próprios homens muito sábios, e acha que com isso me refutou.

Disse que Sócrates era o mais sábio dos atenienses e nisso baseio a autoridade de seu testemunho, o que não impede o Sr. Gautier de comunicar-me ter sido Sócrates um sábio[9].

Ele me censura por ter afirmado que Catão desprezava os filósofos gregos; fundamenta-se no fato de que Carnéades[10] se comprazia estabelecendo e destruindo as mesmas proposições, o que não é muito pertinente acerca de Catão contra a literatura dos gregos. O Sr. Gautier deveria antes dizer-nos qual era o país e o ofício desse Carnéades.

Carnéades, sem dúvida, é o único filósofo e o único sábio que se preocupou em sustentar o pró e o contra; de outro modo, tudo o que diz o Sr. Gautier não significaria absolutamente nada. Neste ponto eu recorro à sua erudição.

Se a refutação não é abundante de bons raciocínios, em compensação o é de belas declamações. O autor, em todas as passagens, substitui pelos ornamentos da arte a solidez das provas que ele prometia ao começar e, prodigalizando pompa oratória numa refutação, é que me censura por tê-la empregado num discurso acadêmico.

A que tendem, pois, diz o Sr. Gautier, *as eloqüentes declamações do Sr. Rousseau?* A abolir, caso fosse possível, as vãs declamações dos colégios. *Quem não se indignará ao ouvi-lo afirmar que temos as aparências de todas as virtudes e nenhuma delas?* Confesso haver um pouco de lisonja ao dizer que temos todas as aparências delas; mas o Sr. Gautier, mais do que ninguém, deveria perdoar-me isso. *E por que não temos mais virtude? É porque se cultivam as belas-letras, as ciências e as artes.* Justamente por isso. *Se fôssemos grosseiros, rústicos, ignorantes, godos, hunos e vândalos, seríamos dignos dos*

[9] Já existia a ambigüidade na palavra grega σοφός e na latina, *sapiens*, que podem significar igualmente "aquele que possui a sabedoria, a virtude" e "aquele que possui a ciência". Tal ambigüidade, porém, não apresentava qualquer importância entre os antigos, para os quais a ciência era condição da sabedoria e da vida virtuosa. (N. de P. A.-B.)

[10] Parece que Rousseau ignorava quem fosse Carnéades, filósofo grego (219-126 a.C.) fundador da escola chamada Nova Academia, de tendência cética; um de seus argumentos favoritos — *o diolelo* — era, realmente, que a razão por si mesma destrói as verdades que prova. (N. de P. A.-B.)

elogios do Sr. Rousseau. Por que não? Haverá algum desses nomes que exclua a virtude? *Não se cansará de invectivar os homens?* Não se cansarão eles de serem maus? *Crer-se-á, sempre, torná-los mais virtuosos dizendo-lhes que não têm virtude?* Crer-se-á torná-los melhores persuadindo-os de que são suficientemente bons? *Sob o pretexto de aprimorar os costumes, será permitido destruir-lhes as bases?* Sob o pretexto de esclarecer os espíritos, dever-se-á perverter as almas? *Oh! doces laços da sociedade, encanto dos verdadeiros filósofos, amáveis virtudes, é por vossos próprios atrativos que reinais nos corações; não deveis vosso império nem à severidade estóica, nem aos clamores bárbaros, nem aos conselhos de uma rusticidade orgulhosa.*

De início, salientarei uma coisa muito divertida: de todas as seitas dos filósofos antigos atacadas por mim como inúteis à virtude, os estóicos são os únicos que o Sr. Gautier me deixa e que parece até querer pôr de meu lado. Ele tem razão; não ficarei por isso muito mais orgulhoso.

Mas, vejamos, por um instante, se poderei apresentar exatamente em outros termos o sentido desta exclamação: *Oh! doces virtudes, é pelos vossos próprios atrativos que reinais nas almas. Não tendes necessidade de toda essa grande pompa de ignorância e de rusticidade; sabeis chegar ao coração por vias mais simples e mais naturais. Basta saber a retórica, a lógica, a física, a metafísica e a matemática*[11] *para adquirir o direito de possuir-vos.*

Outro exemplo do estilo do Sr. Gautier:

Sabeis que as ciências das quais se ocupam os jovens filósofos nas universidades são a lógica, a metafísica, a moral, a física e a matemática elementar. Se já o soube, já o esqueci, como fazemos ao nos tornarmos razoáveis. *São essas, pois, de acordo convosco, especulações estéreis?* Estéreis segundo a opinião comum, mas, a meu parecer, muito férteis de coisas más. *As universidades vos devem um grande favor, por terdes lhes ensinado que a verdade dessas ciências se retirou para o fundo de um poço.* Não creio ter ensinado isso a ninguém; essa afirmação não é de minha invenção, ela é tão antiga quanto a filosofia. Ademais, sei que as universidades não me devem nenhum reconhecimento e eu não ignorava, ao tomar da pena, que não podia, ao mesmo tempo, fazer a corte aos homens e prestar homenagem à virtude. *Os grandes filósofos, que as possuem num grau altíssimo, sem dúvida sentem-se bastante surpresos por saberem que nada sabem.* Creio, com efeito, que esses grandes filósofos que possuem todas as ciências em altíssimo grau ficariam muito surpresos por saberem que nada sabem, mas eu ficaria ainda mais surpreso se esses homens, que sabem tantas coisas, porventura soubessem isso[12].

[11] É a divisão tradicional da filosofia, dominante até o século XVIII e derivada de Aristóteles. É tão evidente o ridículo da exclamação que Rousseau não a sublinha. Faz-se, desse modo, patente o contraste — já assinalado em notas ao texto do próprio Discurso — entre a cultura da época, representada perfeitamente por Gautier e seu enfatuamento com as possibilidades dos conhecimentos de seu tempo, e a posição singular de Rousseau que, no transcurso de todo esse trecho, lança mão do recurso tradicional dos moralistas: o ridículo. Com o recuo histórico de que hoje dispomos, evidencia-se a vantagem da posição de Rousseau: enquanto seus opositores se apegavam a valores transitórios, ele insistia em permanecer no âmbito dum problema universal e permanente. (N. de L. G. M.)

[12] Existe uma diferença de natureza entre o saber que se relaciona com conhecimentos científicos e o saber socrático, que é uma tomada de consciência da própria ignorância fundamental. Descartes e Hegel distinguiram nitidamente esses dois saberes — o saber de um objeto, ou verdade, e o saber de si, ou certeza. (N. de P. A. B.)

Noto que o Sr. Gautier, que sempre me trata com a maior polidez, não poupa nenhuma ocasião de aliciar-me inimigos; a esse respeito, estende seu devotamento desde os professores de colégio até o poder soberano. O Sr. Gautier faz muito bem em justificar os usos da sociedade; vê-se que não lhe são estranhos. Mas voltemos à refutação.

Todos esses modos de escrever e de raciocinar, que não vão bem a um homem de tanto espírito quanto me parece ser o Sr. Gautier, sugeriram-me uma conjetura, que achará ousada e que acredito razoável. Ele me acusa, certamente sem nisso acreditar, de não estar completamente persuadido da opinião que defendo. Eu suponho, com mais fundamento, estar ele secretamente de acordo comigo: os lugares que ocupa, as circunstâncias em que se encontra colocaram-no numa espécie de necessidade de tomar partido contra mim. As conveniências de nosso século servem para muitas coisas; ele terá, pois, me refutado pelas conveniências[13], mas tomou todas as precauções e empregou toda a arte possível para fazê-lo de modo a não persuadir ninguém.

Nesse sentido, começa por declarar, muito fora de propósito, que a causa defendida por ele interessa à felicidade da assembléia a que fala e à glória do príncipe sob cujas leis tem o prazer de viver. É precisamente como se dissesse: Não podeis, senhores, sem ingratidão para com vosso protetor, deixar de me dar razão e, mais, é vossa própria causa que pleiteio hoje perante vós. Desse modo, de qualquer lado que encareis minhas provas, tenho o direito de esperar que não apresentareis objeção à sua solidez. Sustento que todo homem que fala desse modo deseja antes tapar a boca das pessoas do que convencê-las.

Se o senhor ler atentamente a refutação, não encontrará quase uma linha que não pareça lá estar esperando e indicando sua resposta. Um único exemplo bastará para me fazer compreender.

As vitórias que os atenienses conseguiram sobre os persas e sobre os lacedemônios mostram que as artes podem associar-se à virtude militar. Pergunto se não vai nisso um estratagema para lembrar o que disse sobre a derrota de Xerxes e para me fazer pensar no desenlace da guerra do Peloponeso. *Seu governo, tornando-se venal sob Péricles, adquiriu novo aspecto: o amor pelo prazer asfixia-lhes a bravura, as mais honrosas funções são aviltadas, a impunidade multiplica os maus cidadãos, os fundos destinados à guerra são utilizados para alimentar a incúria e a ociosidade; que relação têm com as ciências essas causas de corrupção?*

Que faz, nesse ponto, o Sr. Gautier, senão lembrar a segunda parte de meu *Discurso*, onde patenteei essa relação? Observe a arte com que apresenta, como causa, os efeitos da corrupção, a fim de levar todo homem de bom senso a subir por si mesmo à primeira causa dessas pretensas causas. Observe, ainda, como, deixando que o leitor reflita, finge ignorar o que não se pode supor seja de fato por ele ignorado e o que todos os historiadores dizem unanimemente — que a depravação dos costumes e do Governo dos atenienses, foi obra dos oradores. É certo, pois, que me atacar desse modo é indicar-me muito claramente as respostas que devo dar.

Todavia, isso não passa de conjetura, que não pretendo afirmar. O Sr.

[13] Essa passagem anuncia a crítica da polidez que se encontra no fim da *Carta ao Rei da Polônia*. (N. de P. A. B.)

Gautier talvez não me aprovasse, se quisesse justificar seu saber a expensas de sua boa fé; mas, se com efeito expressou-se sinceramente ao refutar o meu *Discurso*, como o Sr. Gautier, que é professor de história, professor de matemática, membro da Academia de Nancy, não desconfiou um pouco de todos esses títulos que possui?

Não replicarei, pois, ao Sr. Gautier: é questão resolvida. Jamais poderia responder com seriedade e seguir ponto por ponto a refutação — o senhor compreende por quê: e seria não reconhecer devidamente os elogios com os quais o Sr. Gautier me honra, empregar o *ridiculum acri*[14], a ironia e a brincadeira de mau gosto. Sinto já meus receios de que tenha bastante para lamentar-se no tom desta carta. Pelo menos não ignorava ele, ao escrever sua refutação, que atacava um homem que não dá à polidez a importância bastante para aprender a disfarçar com ela seus sentimentos.

Quanto ao mais, estou pronto a prestar ao Sr. Gautier toda a justiça que lhe é devida. Seu trabalho parece-me o de um homem de espírito que possui seus conhecimentos. Outros, talvez, neie encontrarão filosofia; quanto a mim, nele percebi muita erudição.

Sou, de todo o coração, senhor, etc.

P. S. Acabo de ler, na *Gazette de Utrecht* de 22 de outubro, uma exposição pomposa sobre a obra do Sr. Gautier e essa exposição parece feita de propósito para confirmar minhas suposições. Um autor, que tem alguma confiança em sua obra, deixa aos outros o cuidado de fazer-lhe o elogio e limita-se a dela fazer um bom resumo; o da refutação é feito com tanta habilidade que, embora recaia em coisas de somenos empregadas por mim para servir de transição, não há uma única sobre a qual um leitor judicioso possa ser da opinião do Sr. Gautier.

Segundo ele, não é verdade que a história extraia dos vícios do homem seu interesse principal.

Poderia apresentar as provas do raciocínio e, para colocar o Sr. Gautier no seu campo, citar-lhe-ia algumas autoridades.

Felizes os povos cujos reis fizeram pouco ruído na história!

Se os homens algum dia se tornassem sábios, sua história de modo algum seria divertida.

O Sr. Gautier diz, com razão, que uma sociedade, mesmo que fosse composta unicamente de homens justos, não poderia subsistir sem leis, e daí conclui não ser verdade que a jurisprudência seria inútil sem as injustiças dos homens. Um autor tão erudito confundiria a jurisprudência com as leis?[15]

Poderia ainda abandonar as provas do raciocínio e, para pôr o Sr. Gautier no seu terreno, citar-lhe-ia fatos.

Os lacedemônios não tinham nem jurisconsultos nem advogados, suas leis nem sequer eram escritas e, não obstante, possuíam leis. Recorro à erudição do Sr. Gautier para saber se as leis eram menos bem observadas na Lacedemônia do que nos países em que formigam os jurisconsultos.

Absolutamente não me deterei em todas as minúcias que servem de texto

[14] *Ridiculum acri.* Palavra que, pela sua virulência, provoca o riso. (N. de P. A.-B.)

[15] As leis são estabelecidas de modo muito geral pelo legislador. A parte correspondente à sua aplicação e ao respeito devido a elas é assegurada pela justiça e constitui a jurisprudência. Toda sociedade tem necessidade de possuir leis formuladas; pode-se, porém, imaginar uma sociedade tão boa que não tivesse necessidade de um aparelho judiciário para fazer aplicar, precisar e respeitar suas leis. (N. de P. A.-B.)

ao Sr. Gautier e que exibe na *Gazette*, mas terminarei com esta observação, que submeto ao vosso exame:

Demos em tudo razão ao Sr. Gautier e cortemos de meu *Discurso* todas as coisas que ele ataca; minhas provas não perderão quase nada de sua força. Afastemos do trabalho do Sr. Gautier tudo o que não se refere ao fundo da questão; dele não restará quase nada.

Concluo sempre não ser preciso responder ao Sr. Gautier.

Paris, 1.º de novembro de 1751.

RESPOSTA DE J.-J. ROUSSEAU AO REI DA POLÔNIA, DUQUE DA LORENA,

sobre a refutação feita por esse príncipe ao seu *Discurso*.

Devo antes um agradecimento do que uma réplica ao autor anônimo[1] que acaba de honrar meu *Discurso* com uma resposta; mas o que devo ao reconhecimento não me fará esquecer o que devo à verdade, nem esquecerei também que, todas as vezes que se trata da razão, os homens entram no direito da natureza e retomam sua antiga igualdade[2].

O discurso a que tenho de replicar está cheio de coisas muito reais e muito bem provadas, às quais não cabe qualquer resposta, pois, embora seja nele qualificado de doutor, ficaria muito aborrecido de ser incluído no número daqueles que sabem responder a tudo.

Minha defesa não será por isso menos fácil: limitar-se-á a comparar as verdades com que me objetaram minha opinião, pois, se provar que aquelas não impugnam a esta, já será, creio, tê-la defendido o bastante.

Posso reduzir a dois pontos principais todas as proposições oferecidas pelo meu adversário: um compreende o elogio das ciências, o outro trata de seu abuso. Examiná-los-ei separadamente.

Parece, pelo tom da resposta, que agradaria bastante se eu tivesse dito das ciências muito mais mal do que com efeito o fiz. Supõe-se ter-me custado muito seu elogio, que se encontra no começo de meu *Discurso;* é, segundo o autor, uma confissão arrancada à verdade e que não tardei em desdizer.

[1] A obra do rei da Polônia, sendo a princípio anônima e não reconhecida pelo autor, obrigava-me a respeitar o incógnito que adotara, mas, tendo esse príncipe reconhecido depois publicamente essa mesma obra, dispensou-me de silenciar por mais tempo sobre a honra que me deu. (N. do A.)

[2] A solução encontrada para tratar com um príncipe — que alguns "filósofos não trepidariam em cortejar" — é arrancada à firmeza ideológica de Rousseau por uma acomodação doutrinária, bem pouco conforme aos usos do tempo e muito coerente com o posterior desenvolvimento da obra política de nosso autor: cada vez que se trate de problemas da razão, restabelece-se a igualdade natural entre os homens, malgrado todas as distinções criadas pela sociedade. Como verdade filosófica, a afirmação deveria passar quase como um truísmo num século dominado pela crença no direito natural e no racionalismo iluminista, mas certamente encontrava sérios obstáculos na hierarquia social então em vigor. O autor da resposta ao *Discurso*, permitindo que se rompesse seu anonimato, muito concorrera para estabelecer uma igualdade intelectual entre ele e Rousseau, mas não deixa de ser curioso que este apelasse para o princípio de que tanto se serviria no segundo discurso e, sobretudo, no *Contrato Social*.(N. de L. G. M.)

Se essa confissão é um elogio arrancado pela verdade, precisa-se, portanto, crer que eu pensasse das ciências o bem que delas disse; o bem que o próprio autor da resposta delas diz não é, pois, contrário ao meu sentimento. Essa confissão, dizem, é arrancada à força; tanto melhor para a minha causa, porquanto isso mostra que em mim a verdade é mais forte do que a inclinação. Mas com que base se pode dizer que esse elogio é forçado? Por ser malfeito? Isso seria iniciar um processo terrível contra a sinceridade dos autores, julgando-os por esse novo princípio. Por muito curto? Parece-me que eu poderia facilmente dizer menos coisas num número maior de páginas. É, diz-se, porque me retratei. Ignoro em que lugar cometi tal falta e quanto posso responder é que não tive essa intenção.

A ciência é muito boa em si mesmo, eis o que é evidente, e seria preciso ter renunciado ao bom senso para dizer o contrário. O autor de todas as coisas[3] é a fonte da verdade; tudo conhecer é um de seus atributos divinos: adquirir conhecimentos e espalhar luzes equivale, pois, a participar, de certo modo, da inteligência suprema. Nesse sentido louvei o saber e nesse sentido louvo meu adversário. Ele se estende ainda acerca dos vários gêneros de utilidade que o homem pode tirar das artes e das ciências e eu teria de boa bontade feito o mesmo, se isso pertencesse ao meu assunto. Estamos, assim, perfeitamente de acordo nesse ponto.

Mas como pode ser que as ciências, cuja fonte é tão pura e o fim tão louvável, dêem origem a tantas impiedades, a tantas heresias, tantos erros, tantos sistemas absurdos, tantas contrariedades, tantas inépcias, tantas sátiras amargas, tantos romances miseráveis, tantos versos licenciosos, tantos livros obscenos e, naqueles que as cultivam, a tanto orgulho, tanta avareza, tanta malignidade, tanta intriga, tanto ciúme, tanta mentira, tanta torpeza, tantas calúnias, tantas adulações covardes e vergonhosas?[4] Eu diria que a ciência, apesar de muitíssimo bela e muitíssimo sublime, não é feita para o homem; que lhe basta estudar seus deveres e que cada um recebeu todas as luzes necessárias a esse estudo. Meu adversário confessa, de sua parte, tornarem-se as ciências prejudiciais quando se abusa delas, e que muitos delas efetivamente abusam; eu ajunto, é certo, que delas se abusa muito, que delas se abusa sempre, e não me parece que se afirme o contrário na resposta.

Posso, pois, assegurar que nossos princípios e, conseqüentemente, todas as proposições que se podem deduzir, nada têm de opostos, e isso é que tinha de provar. Todavia, quando chegamos a concluir, nossas conclusões mostram-se contrárias. A minha afirmava que, posto que as ciências fazem mais mal aos costumes do que bem à sociedade, seria desejável que os homens se dedicassem a ela com menor ardor. A de meu adversário diz que, embora as ciências causem grande mal, não se deve deixar de cultivá-las pelo bem que trazem. Recorro não ao público, mas ao pequeno número de verdadeiros filósofos, para saber qual das conclusões deve ser preferida.

Restam-me ainda ligeiras observações a fazer sobre certas passagens dessa resposta, que me pareceram algo faltas da justeza que, de bom grado,

[3] *O autor de todas as coisas:* Deus, ou melhor, o ser supremo. No argumento encontra-se um eco da filosofia cartesiana: Deus não pode ser enganador; o filósofo, pois, só pode ser sincero. (N. de P. A.-B.)

[4] Tais acumulações excessivas são características do estilo enfático e do caráter passional de Rousseau. (N. de P. A.-B.)

admirei nas outras e, por isso, puderam contribuir para o erro da conclusão que o autor delas tira.

A obra começa com algumas mordacidades que só salientarei na medida em que tocam à questão. O autor me honra com inúmeros elogios, e, certamente, isso vale por abrir-me uma bela carreira. Mas há bem pouca proporção entre essas coisas; um silêncio respeitoso sobre os objetivos de nossa admiração freqüentemente convém mais do que louvores indiscretos [5].

Diz o autor que meu discurso tem muita coisa que surpreende [6]. Parece-me que se impõe um esclarecimento. Diz ainda estar surpreendido por vê-lo premiado; entretanto, não é um prodígio ver premiadas obras medíocres. Em qualquer outro sentido, tal surpresa seria tão honrosa à Academia de Dijon quanto injuriosa à integridade dos acadêmicos em geral; é fácil de ver como disso tiraria vantagem para minha tese.

Acusam-me, com frases muito agradavelmente compostas, de contradições entre minha conduta e minha doutrina. Censuram-me por ter eu mesmo cultivado os estudos que condeno [7]. Como a ciência e a virtude são incompatíveis, coisa que me esforço por provar, segundo pretendem, perguntam-me em tom instante como ouso servir-me de uma, declarando-me em favor de outra.

Há muita habilidade em fazer com que eu mesmo me comprometa na questão; essa mordacidade não deixará de causar embaraços à minha resposta, ou, antes, às minhas respostas, pois infelizmente tenho de dar mais de uma. Esforcemo-nos, pelo menos, para que nelas a exatidão substitua o agrado.

1.º Que a cultura das ciências corrompe os costumes de uma nação, eis o que ousei sustentar e ouso crer ter provado. Como poderia, porém, ter dito que em cada homem em particular são incompatíveis a ciência e a virtude, eu que exortei os príncipes a chamarem para a sua corte os verdadeiros sábios e emprestar-lhes sua confiança a fim de que, pelo menos por uma vez, se

[6] Todos os príncipes, bons e maus, serão sempre baixa e indiferentemente louvados enquanto houver cortesãos e letrados. Quanto aos príncipes que são grandes homens, exigem elogios mais moderados e melhor escolhidos. A adulação ofende lhes a virtude e o próprio elogio pode prejudicar-lhes a glória. Tenho certeza, pelo menos, de que Trajano seria a meus olhos muito maior, se Plínio não tivesse escrito sobre ele. Se Alexandre tivesse sido efetivamente aquilo que afetava, não teria pensado em seu retrato e em sua estátua, mas, quanto a seu panegírico, só permitiu a um lacedemônio que o fizesse, ainda que fosse para não o ter. O único elogio digno de um rei é aquele que se faz ouvir não da boca mercenária de um orador, mas da voz de um povo livre. "Para que experimentasse prazer com vossos elogios", dizia o Imperador Juliano a seus cortesãos que lhe enalteciam a justiça, "seria preciso que ousásseis dizer o contrário, se fosse verdade."* (N. do A.)

* Tomado a Montaigne. *Ensaios*, I, XLII. (N. de P. A. B.)

[5] É com a própria questão que se poderia ficar surpreso; grande e bela questão, se é que algum dia houve outra assim, e que possivelmente poderá não ser tão logo renovada. A Academia Francesa acaba de propor, para o prêmio de eloqüência de 1752, um assunto muito semelhante a esse. Trata-se de sustentar que "o amor às letras inspira o amor à virtude". A Academia não julgou oportuno deixar um tal assunto como problema em aberto e, nesta oportunidade, a douta companhia duplicou o tempo que até então concedia aos autores, mesmo para assuntos mais difíceis. (N. do A.)

[7] Não poderia justificar-me, como muitos outros, dizendo que nossa educação não depende de nós e que não somos consultados para sermos envenenados. Foi de muito bom grado que me lancei ao estudo e ainda de melhor vontade que o abandonei, ao perceber a perturbação que lançava em minha alma sem qualquer proveito para minha razão. Não mais quero uma ocupação enganosa na qual se crê trabalhar para a sabedoria, mas tudo se faz pela vaidade. (N. do A.)

veja o que podem, a ciência e a virtude reunidas, dar à felicidade do gênero humano? Esses verdadeiros sábios formam um pequeno número, confesso, pois para fazer bom uso da ciência é preciso reunir grandes talentos e grandes virtudes. Isso só se pode esperar de algumas almas privilegiadas, e não se pode esperar de um povo em seu todo[8]. Não se poderia, pois, concluir, de meus princípios, que um homem não consiga ser, ao mesmo tempo, sábio e virtuoso.

2.º Mesmo que essa pretensa contradição realmente existisse, menos legítimo seria constranger-me pessoalmente por sua causa. Adoro a virtude: meu coração é testemunha disso e dize-me também, claramente, como é distante esse amor da prática que torna o homem virtuoso[9]. Aliás, estou bem longe de possuir a ciência e, mais ainda, de afetar possuí-la. Acreditei defender-me dessa imputação com a confissão ingênua que fiz no começo de meu discurso. Temia, antes, que me acusassem de julgar coisas desconhecidas por mim. Facilmente se compreende ser-me impossível evitar, ao mesmo tempo, essas duas reprimendas. Quem sabe se não chegariam até a reuni-las, se me apressasse a condenar uma delas, por pouco justa que fosse?

3.º Poderia citar, a esse respeito, o que dizem os padres da Igreja sobre as ciências mundanas que desprezam e às quais, todavia, recorrem para combater os filósofos pagãos. Poderia citar a comparação que fazem delas com os vasos roubados, aos egípcios, pelos israelitas[10]. Contentar-me-ei, porém, como última resposta, em levantar esta questão: se alguém viesse para matar-me e eu tivesse a felicidade de tomar-lhe a arma, ser-me-ia proibido, antes de jogá-la fora, aproveitá-la para expulsá-lo de minha casa?

Se a contradição de que me acusam não existe, desnecessário será supor que tenha querido somente distrair-me com um paradoxo frívolo e isso parece-me tanto menos cabível quanto o tom que usei, por inepto que seja, ao menos não é aquele que se emprega nos jogos de espírito.

É tempo de deixar de falar sobre o que me toca; nunca se ganha nada falando de si mesmo, indiscrição que o público dificilmente perdoa, mesmo quando se é forçado a fazê-lo. A verdade é tão independente daqueles que a atacam e a defendem que os autores que discutem a seu respeito deveriam ignorar-se reciprocamente. Isso pouparia muito papel e tinta. Mas essa regra tão fácil, para mim, de ser praticada, absolutamente não o é para meu adversário, e tal diferença não facilita a minha réplica.

O autor, observando que ataco as ciências e as artes pelos efeitos que determinam nos costumes, lança mão, para me responder, da enumeração das

[8] Essa distinção, que Rousseau aqui faz pela primeira vez, será capital para a evolução de seu pensamento; com efeito renunciará, pouco a pouco, às soluções, queridas dos enciclopedistas, de regeneração individual, pois elas só se mostram válidas para indivíduos isolados e excepcionalmente dotados; Rousseau preferirá soluções coletivas que transformam uma sociedade inteira. Vista de outro ângulo, a questão demonstra que Rousseau não mais crê exeqüível, na sociedade moderna, a perfeita coesão entre sabedoria e virtude da tradição socrática, que nem em todos os antigos (homens ou povos) ele próprio reconhece. Povos bárbaros, sem filósofos, são mais sábios, coletivamente, do que povos que contam com grande número de eruditos e pensadores. Impõe-se salvar, pois, a sabedoria coletiva. (N. de L. G. M.)

[9] Essa frase é um primeiro prenúncio das *Confissões*. (N. de P. A.-B.)

[10] Antes de abandonar o Egito arrasado pelas pragas, Moisés e os israelitas "pediram aos egípcios objetos de prata, objetos de ouro e roupas". (Êxodo, XII.) (N. de P. A.-B.)

aplicações proveitosas que delas se praticam em todos os Estados. É como se, para defender um acusado, alguém se contentasse em provar que ele passa bem de saúde, que tem grande habilidade ou é muito rico. Desde que concordem comigo quanto às artes e às ciências tornarem as pessoas infelizes, não discordarei quanto a serem elas, sem embargo, muito cômodas — será mais uma conformidade entre elas e a maioria dos vícios.

O autor vai mais longe e pretende ser-nos ainda necessário o estudo para admirar as belezas do universo. Afirma que o próprio espetáculo da natureza, exposto, ao que parece, aos olhos de todos para a instrução dos simples, exige muita instrução nos seus observadores para ser percebido. Confesso que essa afirmação me surpreende. Ter-se-ia ordenado a todos os homens que fossem filósofos ou ordenou-se que somente os filósofos cressem em Deus? Em inúmeras passagens, a Escritura nos exorta a adorar a grandeza e a bondade de Deus nas maravilhas de suas obras; não julgo que em qualquer passagem ela nos mande estudar a física, nem que o autor da natureza seja menos bem adorado por mim, que nada sei, do que por aquele que conhece o cedro e o hissopo, a tromba da mosca e a do elefante. *Non enim nos Deus ista scire, sed tantumodo uti voluit*[11].

Crê-se sempre dizer o que as ciências fazem, quando se diz o que deveriam fazer. Eis o que, contudo, me parece bem diferente. O estudo do universo deveria elevar o homem a seu criador, eu o sei, mas só eleva à vaidade humana. O filósofo que se jacta de penetrar nos segredos de Deus ousa associar sua pretensa sabedoria à sabedoria eterna. Aprova, censura, corrige, prescreve leis à natureza e limites à divindade, e enquanto, por preocupar-se com seus vãos sistemas, tem trabalhos infindos para arranjar a máquina do mundo, o trabalhador, que vê o sol e a chuva sucessivamente fertilizarem seus campos, admira, louva e bendiz a mão de que recebe essas graças, sem se preocupar com a maneira pela qual elas lhe chegam. Não procura justificar sua ignorância ou seus vícios pela incredulidade. Não censura as obras de Deus e não se agarra a seu senhor para fazer brilhar sua suficiência. Jamais o dito ímpio de Afonso X[12] encontraria abrigo no espírito de um homem vulgar; tal blasfêmia estava reservada a uma boca sábia. Enquanto a sábia Grécia estava cheia de ateus, Elieno observa[13] que nunca um bárbaro duvidara da existência da divindade. Podemos notar, do mesmo modo, que em toda a Ásia só há um único povo letrado, que mais da metade desse povo é ateu, sendo a única nação da Ásia onde se conhece o ateísmo[14].

A curiosidade natural do homem, continua a escrever, *inspira-lhe o desejo de aprender*. Ele deveria, pois, esforçar-se por contê-la, como a todas as

[11] "Deus, com efeito, não quis que conhecêssemos essas coisas, mas que delas nos utilizássemos." Cícero, *De Divinatione*, I, XVIII, citado por Montaigne, *Ensaios*, II, XII. (N. de P. A. B.)

[12] Afonso X, rei de Leão e de Castela, cognominado "o astrônomo", recebera antes de subir ao trono, em 1252, o cognome de *sábio*. Tinha por hábito dizer: "Se Deus me tivesse chamado para seu conselho no momento da criação, o mundo teria sido mais simples e mais bem ordenado". Essas palavras fizeram com que se tornasse suspeito de ateísmo; muitos historiadores consideram-nas antes como uma zombaria dirigida contra a incoerência e a contradição dos vários sistemas de astronomia então aceitos.

[13] *Var. Hist.* Lib. II, cap. 31. (N. do A.)

[14] Alusão ao povo chinês, que será precisada numa sua nota subseqüente. (N. de P. A. B.)

inclinações naturais. *Suas privações fazem-no sentir suas necessidades.* Os conhecimentos são úteis em muitos aspectos; no entanto, os selvagens são homens e não sentem essa necessidade. *Suas utilizações impõem sua obrigação.* Muito mais freqüentemente, impõem-lhe a de renunciar ao estudo para ocupar-se com seus deveres[15]. *Seus progressos fazem-no experimentar prazer.* É por isso mesmo que deveria desconfiar deles. *Suas primeiras descobertas aumentam-lhe a sede de saber.* Isso, com efeito, acontece aos que têm talento. *Quanto mais ele conhece, mais sente que existem conhecimentos a adquirir.* Isto é, o efeito de todo o tempo perdido por ele é excitá-lo a perder mais ainda. Mas há somente um pequeno número de homens de gênio para os quais a noção de sua ignorância se desenvolve enquanto adquirem conhecimentos e só a eles o estudo pode beneficiar. Os espíritos tacanhos, nem bem aprendem uma coisa, crêem tudo saber e não há espécie de tolice que tal persuasão não os leve a realizar. *Quanto mais conhecimentos adquiridos, mais facilidade existe para bem agir.* Vê-se que, falando assim, o autor mais consultou seu coração do que observou os homens.

Ele adianta ainda ser bom conhecer o mal para aprender a fugir dele, e dá a entender que só se pode ter segurança da virtude depois de tê-la posto à prova. Essas máximas são, pelo menos, duvidosas e passíveis de discussão. Não é certo que se esteja obrigado, para aprender a bem agir, a saber por quantos modos se pode fazer o mal. Temos um guia interior muito mais infalível do que todos os livros e que jamais nos abandona no momento da necessidade[16]. Se quiséssemos ouvi-lo, sempre bastaria para conduzir-nos inocentemente. É como estar-se obrigado a experimentar as forças para assegurar-se de sua virtude, se um dos exercícios da virtude consiste em fugir às ocasiões do vício?

O homem sábio está continuamente atento e sempre desconfia de suas próprias forças, reserva toda a coragem para quando tiver necessidade e jamais se expõe sem propósito. O fanfarrão é quem continuamente se vangloria daquilo que não pode fazer e, depois de ter desafiado e insultado todo mundo, deixa-se bater no primeiro encontro. Pergunto qual desses dois retratos se parece mais com um filósofo tomado por suas paixões[17].

Censuraram-me por ter afetado tomar os meus exemplos de virtude aos antigos. É bem possível que eu encontrasse outros mais, se tivesse podido reportar-me ainda mais alto. Citei também um povo moderno e não tenho culpa por só ter encontrado um. Censuram-me ainda, numa máxima geral, de paralelos odiosos, nos quais entram, ao que se diz, menos zelo e eqüidade do que a inveja aos meus

[15] Tanta falta de ciência nos que conduzem a sociedade é um mau sinal para ela. Se os homens fossem o que devem ser, quase não teriam necessidade de aprender as coisas que devem fazer. De resto, o próprio Cícero, que, como diz Montaigne, "devia ao saber todo o seu cabedal, repreende alguns de seus amigos por se terem acostumado a consagrar à astrologia, ao direito, à dialética e à geometria mais tempo do que essas artes mereciam e porque isso os desviava dos deveres da vida, mais úteis e mais honestos". (Livro II, cap. 12.) Parece-me que, nessa causa comum, os sábios deveriam entender-se melhor entre si e, pelo menos, apresentar as razões sobre as quais eles próprios estivessem de acordo. (N. do A.)

[16] É "a consciência, instinto divino", cujo papel será desenvolvido na *Profissão de Fé do Vigário Saboiano*. Rousseau já está, pois, de posse de sua doutrina sobre o inatismo e a infalibilidade da consciência moral, e jamais mudará neste ponto. (N. de P. A. B.)

[17] Um retrato como esse já fora desenvolvido por Montaigne e Pascal. Rousseau neles se inspira. (N. de P. A. B.)

compatriotas e animosidade contra meus contemporâneos. Entretanto, ninguém mais do que eu ama sua pátria e seus compatriotas. Finalmente, só tenho mais uma palavra de resposta. Apresentei minhas razões e são elas que é preciso levar em consideração; quanto às minhas intenções, deve-se deixar o seu julgamento somente a quem pertencem.

Não posso deixar passar em silêncio uma objeção considerável que já me foi feita por um filósofo[18]. *Não será*, dizem-me aqui, *ao clima, ao temperamento, à falta de oportunidade, à imperfeição do objeto, à economia do Governo, aos costumes, às leis, a outra causa qualquer, senão às ciências, que se deva atribuir essa diferença que às vezes se nota nos costumes em vários países e em épocas diferentes?*

Essa questão compreende noções amplas e exigiria esclarecimentos muito extensos, que não conviriam a este trabalho. Ter-se ia, aliás, de examinar as relações, muito ocultas mas muito reais, que se encontram entre a natureza do Governo e o gênio, os costumes e os conhecimentos dos cidadãos, e tal coisa me lançaria em discussões delicadas, capazes de levarem-me bem longe. Além disso, ser-me-ia muito difícil falar do Governo sem entregar ótimos trunfos a meu adversário e, pesando bem, estas são pesquisas que se deveriam fazer em Genebra e em outras circunstâncias.

Passo a uma acusação muito mais grave do que a objeção precedente. Transcreve-la-ei em seus próprios termos, pois é importante apresentá-la fielmente aos olhos do leitor.

Quanto mais o cristão examina a autenticidade de seus títulos, mais ele se tranqüiliza na posse de sua crença, mais estuda a revelação, mais se fortifica na fé. É nas Escrituras divinas que descobre sua origem e excelência; é nos doutos escritos dos padres na Igreja que segue, de século em século, seu desenvolvimento; é nos livros de moral e nos santos anais que encontra os exemplos e tira sua aplicação.

Como? A ignorância privará a religião e a virtude de luzes tão puras, de apoios tão poderosos? E ensinaria atrevidamente um doutor de Genebra que a elas se deve a irregularidade dos costumes? Ficar-se ia mais espantado ainda de ouvir tão estranho paradoxo, se não se soubesse que a singularidade de um sistema, por perigoso que seja, não constitui senão uma razão a mais para quem só tem como regra o espírito particular.

Ouso perguntar ao autor: Como pôde dar tal interpretação aos princípios que estabeleci? Como pôde acusar-me de censurar o estudo da religião, eu que censuro sobretudo o estudo de nossas ciências, vãs por nos desviarem do estudo de nossos deveres? E que é o estudo dos deveres do cristão, senão o de sua própria religião?

Eu deveria, sem dúvida, ter censurado expressamente todas essas sutilezas pueris da escolástica com as quais, sob pretexto de esclarecer os princípios da religião, se enfraquece o espírito, substituindo a humildade cristã pelo orgulho científico. Deveria ter-me levantado com maior ímpeto contra esses ministros indiscretos que primeiro ousaram tocar a arca, para fortificar, com seu fraco saber, um edifício sustentado pela mão de Deus. Deveria ter-me indignado contra esses homens frívolos que, com suas miseráveis disputas, aviltaram a simplicidade subli-

[18] Prefácio da Enciclopédia*. (N. do A.)
*D'Alembert, no *Discurso Preliminar da Enciclopédia*. A objeção é inspirada por Montesquieu, para quem existe uma natureza social e leis necessárias próprias da sociedade. (N. de P. A.-B.)

me do Evangelho e reduziram a doutrina de Jesus Cristo a silogismos. Mas, trata-se, hoje, de defender-me e não de atacar.

Vejo que esta disputa deverá terminar pela história e pelos fatos. Se eu soubesse expor em poucas palavras o que as ciências e a religião tiveram de comum desde o começo, talvez isso pudesse decidir a questão quanto a este ponto.

O povo que Deus tinha escolhido para si jamais cultivou as ciências e jamais se lhe aconselhou seu estudo; no entanto, se esse estudo fosse bom para alguma coisa, ele, mais do que qualquer outro, teria sentido sua necessidade. Seus chefes, pelo contrário, sempre se esforçaram para conservá-lo separado, tanto quanto possível, das nações idólatras e sábias que o circundavam; precaução necessária menos em relação a um do que a outro grupo, pois esse povo fraco e grosseiro era muito mais fácil de seduzir-se pelas trapaças dos padres de Baal do que pelos sofismas dos filósofos.

Depois de dispersões freqüentes entre os egípcios e os gregos, a ciência teve ainda inúmeras dificuldades para germinar na cabeça dos hebreus. Josefo e Filão[19], que em qualquer outro lugar não teriam passado de dois homens medíocres, foram entre eles considerados como prodígios. Os saduceus, identificáveis pela sua irreligião, foram os filósofos de Jerusalém; os fariseus, grandes hipócritas, foram os doutores[20] dessa cidade[21]. Estes, ainda que limitassem quase que toda a sua ciência ao estudo da lei, faziam tal estudo com todo o fausto e toda a suficiência dogmáticos. Observavam também, com extremo cuidado, todas as práticas da religião, mas o Evangelho nos ensina o espírito dessa exatidão e a importância que se deve dar-lhe. Finalmente, todos eles tinham pouquíssima ciência e muito orgulho e não era nisso que mais diferiam de nossos doutores de hoje.

Na instalação da nova lei, não foi a sábios que Jesus Cristo quis confiar sua doutrina e seu ministério. Seguiu, em sua escolha, a predileção que demonstrou em todas as ocasiões pelos pequenos e pelos simples, e nas instruções que dava a seus discípulos não se encontra qualquer palavra de estudo ou de ciência, a não ser para assinalar o desprezo que ele tinha por tudo isso.

Depois da morte de Jesus Cristo, doze pobres pescadores e artesãos quiseram instruir e converter o mundo. Seu método era simples; pregavam sem arte, mas com o coração comovido, e, de todos os milagres com os quais Deus honrava sua fé, o mais impressionante era a santidade de sua vida[22]; seus discípulos seguiram esse exemplo e o sucesso foi prodigioso. Os padres pagãos, alarmados, fizeram

[19] Josefo: historiador judeu, autor das *Antiguidades Judaicas*. — Filão, o Judeu: nascido em Alexandria, c. 20 d. C.; grande filósofo. (N. de P. A.-B.)

[20] Os saduceus eram uma seita judia, favorável ao helenismo e recrutada entre os ricos. Os fariseus formavam a seita oposta; afetavam distinguir-se pela santidade exterior de sua vida; condenaram Jesus à crucificação porque ele os desmascarara. (N. de P. A.-B.)

[21] Via-se reinar, entre os dois partidos, esse ódio e esse desprezo recíprocos que, em todos os tempos, reinaram entre os doutores e os filósofos, isto é, entre aqueles que fazem de sua cabeça um repertório da ciência alheia e aqueles que se prezam de ter uma própria. Jogai um contra o outro, o mestre de música e o mestre de dança do *Burguês Gentil-homem*, e teremos o antiquário e o espirituoso, o químico e o homem de letras, o jurisconsulto e o médico, o geômetra e o versificador, o teólogo e o filósofo. Para bem julgar todas essas pessoas, basta voltar a elas mesmas e ouvir o que cada uma delas vos diz, não de si, mas das outras. (N. do A.)

[22] Essa descrição dos primeiros tempos do cristianismo é inspirada pelo protestantismo. O Evangelho deve ser suficiente ao cristão que, caso saiba ler com os olhos do coração, pode viver sem qualquer igreja. V. *Profissão de Fé do Vigário*. (N. de P. A.-B.)

com que os príncipes compreendessem estar o Estado perdido porque as oferendas diminuíam. Surgiram as perseguições e os perseguidores só conseguiram acelerar os progressos dessa religião que queriam sufocar. Todos os cristãos corriam para o martírio, todos os povos queriam ir para o batismo; a história desses primeiros tempos constitui um prodígio contínuo.

No entanto, os padres dos ídolos, não contentes em perseguir os cristãos, puseram-se a caluniá-los. Juntaram-se aos padres os filósofos que não conseguiram vantagens numa religião que pregava a humildade. É verdade que os simples tornaram-se cristãos, mas os sábios caçoavam deles e sabe-se com que desprezo o próprio São Paulo foi recebido pelos atenienses. Choviam de todas as partes os motejos e as injúrias sobre a nova seita. Foi preciso tomar a pena para defender-se. São Justino[23], o mártir[24], escreveu a primeira apolo-

[23] São Justino: autor de uma *Apologia da Religião Cristã*, mártir aproximadamente em 165. (N. de P. A.-B.)

[24] Esses primeiros escritores que selavam com o sangue o testemunho de sua pena seriam hoje autores muito escandalosos, pois sustentariam precisamente o mesmo sentimento que eu. São Justino, nas suas conversas com Trifão, passa em revista as várias seitas que outrora tentara e as torna tão ridículas que se creria ler um diálogo de Luciano; vê-se, também, na apologia de Tertuliano, como os primeiros cristãos se sentiam ofendidos ao serem tomados por filósofos.

Seria, com efeito, um detalhe muito humilhante para a filosofia a exposição das máximas perniciosas e dos dogmas ímpios das várias seitas. Os epicuristas negavam qualquer providência, os acadêmicos duvidavam da existência da divindade e os estóicos da imortalidade da alma. As seitas menos célebres não tinham melhores sentimentos. Eis um dos fragmentos de Teodoro, chefe de um dos ramos dos cirenaicos, relatado por Diógenes Laércio: *"Sustulit amicitiam, quod ea neque insipientibus neque sapientibus adsit... Probabile dicebat prudentem virum non seipsum pro patria periculis exponere, neque enim pro insipientium commodis amittendam esse prudentiam. Furto quoque et adulterio et sacrilegio, cum tempestivum erit, daturum operam sapientem. Nihil quippe horum turpe natura esse. Sed auferatur de hisce vulgaris opinio, quae stultorum imperitorumque plebecula conflata est... sapientem publice absque ullo pudere ac suspicione scortis congressurum"*[*].

Essas opiniões são particulares, eu sei; mas haveria uma só de todas as seitas que não tenha caído em algum erro perigoso? E que diremos da distinção entre duas doutrinas, tão avidamente recebidas por todos os filósofos, e pela qual eles em segredo professavam sentimentos contrários àqueles que publicamente ensinavam? Pitágoras foi o primeiro a fazer uso da doutrina interior; só a comunicava a seus discípulos depois de longas provas e com o maior mistério. Dava-lhes secretamente lições de ateísmo e oferecia solenemente hecatombes a Júpiter. Os filósofos acomodaram-se tão bem a esse método, que ele rapidamente se espalhou na Grécia e em Roma, como se pode ver pelas obras de Cícero que, com seus amigos, zombava dos deuses imortais e, na tribuna e nas pregações, os sustentava com tanta ênfase.

A doutrina interior não foi levada da Europa para a China, mas surgiu também lá com a filosofia. A ela os chineses devem essa multidão de ateus ou de filósofos que possuem. A história dessa doutrina fatal, feita por um homem instruído e sincero, seria um golpe terrível dado à filosofia antiga e moderna. A filosofia, porém, sempre desafiará a razão, a verdade e o próprio tempo, porque tem sua fonte no orgulho humano, mais forte do que todas essas coisas. (N. do A.)

* "Ele admitiu a amizade, porque ela não está presente nem entre os insensatos, nem entre os prudentes... Afirmava haver grande probabilidade de que um homem prudente não se arriscasse, por si mesmo, em favor de seu país. Com efeito, a prudência não devia ser abandonada em proveito dos insensatos. O sábio, dizia também, podia abandonar-se ao roubo, ao adultério e ao sacrilégio desde o momento oportuno, porquanto nenhuma dessas coisas era, pela sua natureza, imoral. De tais fatos é que se deve deduzir a opinião corrente, que foi suscitada pela populaça de loucos e de ignorantes, e segundo a qual o prudente vai, sem qualquer pudor ou discrição, encontrar-se com as cortesãs." Diógenes Laércio viveu, aproximadamente, em 270 d.C. Escrevia em grego e, por comodidade, Rousseau, não ousando traduzi-lo para o francês, o cita em latim. Era um doxógrafo. Redigiu a vida de todos os filósofos célebres. Essa passagem é extraída da *Vida de Aristipo de Cirene*, filósofo do prazer dos sentidos e fundador da escola cirenaica, no século IV a. C. (N. de P. A.-B.)

gia de sua fé. Atacou-se, agora, os pagãos; atacá-los era vencê-los. Os primeiros sucessos encorajaram outros escritores. Lançaram-se na mitologia e na erudição, a pretexto de exporem a torpeza do paganismo[25]; quiseram aparentar ciência e erudição: os livros apareceram aos milhões e os costumes começaram a relaxar-se.

Logo não se contentaram mais com a simplicidade do Evangelho e da fé dos apóstolos; tinha-se de ter cada vez mais espírito do que os predecessores. Sutilizaram-se sobretudo os dogmas; cada um quis sustentar sua opinião, ninguém quis ceder. Apareceu a ambição de ser chefe de seita, em todas as partes pulularam as heresias.

O arrebatamento e a violência não demoraram a juntar-se à disputa. Esses cristãos, tão doces que só sabiam estender o pescoço ao cutelo, tornaram-se perseguidores furiosos, piores que os idólatras; todos se atolaram nos mesmos excessos e o partido da verdade não foi sustentado com maior moderação do que o do erro. Outro mal ainda mais perigoso nasceu da mesma fonte: a introdução da antiga filosofia na doutrina cristã. À força de estudar os filósofos gregos, acreditou-se neles encontrar relações com o cristianismo. Ousou-se crer que a religião se tornaria mais respeitável se revestida pela autoridade da filosofia. Houve tempo em que era preciso ser platônico para ser ortodoxo e pouco faltou para que, a princípio Platão, e depois Aristóteles, fossem colocados no altar ao lado de Jesus Cristo[26].

A Igreja, por mais de uma vez, insurgiu-se contra esses abusos. Seus defensores mais ilustres freqüentemente os deploraram em termos cheios de força e de energia; freqüentemente tentaram banir toda essa ciência mundana que lhe maculava a pureza. Um dos papas mais ilustres chegou mesmo ao excessivo zelo de sustentar ser coisa vergonhosa submeter a palavra de Deus às regras da gramática.

Mas, por mais que gritassem, levados pela correnteza, foram eles próprios constrangidos a conformar-se com a prática que condenavam e foi com muita erudição que a maioria deles discursou contra o progresso das ciências.

Depois de longas agitações, as coisas tomaram por fim posição mais definida. Por volta do século dez, a chama das ciências deixou de iluminar a terra; o clero permaneceu submerso numa ignorância que não quero defender, posto que não dizia menos às coisas que devia saber do que àquelas que lhe eram inúteis, mas com ela a Igreja ganhou ao menos um pouco mais de repouso do que até então experimentara.

Após o renascimento das letras, não tardaram a recomeçar as divisões, mais terríveis do que nunca. Homens sábios suscitaram a disputa, homens sábios a sustentaram e os mais capazes mostraram-se sempre os mais obstinados. Foi em vão que se reuniram conclaves dos doutores dos vários partidos; nenhum deles para aí levou o amor à reconciliação, nem, talvez, à

[25] Fizeram-se censuras justas a Clemente de Alexandria por ter afetado, nos seus escritos, uma erudição profana, pouco conveniente a um cristão. Parece, no entanto, ser então justificável instruir-se sobre uma doutrina contra a qual tinha de defender-se. Mas, quem poderá ver, sem rir, todos os trabalhos que hoje têm nossos sábios para esclarecer os sonhos da mitologia? (N. de P. A.-B.)

[26] São Gregório de Nisse (330-400), um dos padres da Igreja grega, fez a síntese entre a teologia cristã e a filosofia platônica. Santo Tomás de Aquino (1226-1272), um dos maiores teólogos da Igreja do Ocidente, por sua vez, construiu a síntese entre o cristianismo e o aristotelismo. (N. de P. A. B.)

verdade; todos só levaram o desejo de brilhar a expensas de seu adversário; cada qual quis vencer, nenhum quis instruir-se; o mais forte impunha silêncio ao mais fraco; a disputa sempre terminava por injúrias e a perseguição foi seu fruto constante. Só Deus sabe quando terminarão todos esses males.

As ciências estão florescentes hoje; a literatura e as artes brilham entre nós. Que lucro tirou disso a religião? Perguntemo-lo a essa multidão de filósofos que se orgulham de não possuí-la. Nossas bibliotecas regurgitam de livros de teologia e formigam entre nós os casuístas. Outrora possuíamos santos e nenhum casuísta. A ciência se expande e a fé enfraquece; todo mundo quer ensinar a bem agir e ninguém quer aprendê-lo. Tornando-nos todos doutores, deixamos de ser cristãos.

Não, não foi com tanta arte e tamanho fausto que o Evangelho se estendeu por todo o universo e sua beleza arrebatadora penetrou nos corações. Esse livro divino, o único necessário ao cristão e o mais útil de todos, mesmo para os que não o forem, só precisa ser meditado para levar à alma o amor de seu autor e a vontade de realizar seus preceitos. Jamais a virtude falou linguagem tão doce; jamais a sabedoria mais profunda exprimiu-se com tanta energia e simplicidade. Não se abandona sua leitura sem se sentir melhor do que antes[27]. Oh! vós, ministros da lei, que nele me é anunciada, tende menos trabalho com instruir-me em tantas coisas inúteis. Deixai todos esses livros sábios, que não podem convencer-me nem impressionar-me. Prostrai-vos aos pés desse Deus de misericórdia que vos encarregastes de fazer-me conhecer e amar, pedi para vós essa humildade profunda que me deveis pregar. Não ostentai, Padres, diante de meus olhos, essa ciência orgulhosa, nem esse fausto indecoroso que vos desonra e me revolta; sede, vós mesmos, tocados pela graça se quiserdes que eu o seja e, sobretudo, mostrai-me, na vossa conduta, a prática dessa lei, cujo conteúdo pretendeis ensinar-me. Não tendes necessidade de melhor sabê-la, nem de mais ensiná-la a mim; vosso ministério cumpriu-se. Nisso tudo não cabem belas-letras ou filosofia. Assim convém seguir ou pregar o Evangelho, e assim seus primeiros defensores fizeram-no triunfar sobre todas as nações; *non aristotelico more*[28], diziam os Padres da Igreja, *sed piscatorio*[29].

Sei que estou me estendendo muito, mas acreditei não poder dispensar-me de fazer-me ouvir sobre um tema da importância deste. Além disso, os leitores impacientes precisam perceber quanto é cômoda a crítica, pois, no ponto em que se ataca com uma palavra, são necessárias páginas para nos defendermos.

Passo à segunda parte da resposta, na qual me esforçarei para ser mais breve, apesar de não encontrar nela menos observações a fazer.

[27] Declaração tomada ao protestantismo. (N. de P. A.-B.)

[28] "Não pelo método aristotélico, mas como um pescador." (N. de P. A.-B.)

[29] "Nossa fé", diz Montaigne, "não é conquista nossa, é puro presente da liberdade de outrem. Não foi graças a nosso discurso ou a nosso entendimento que recebemos nossa religião, mas sim por autoridade e determinação estranha. A fraqueza de nosso julgamento, mais do que a força, ajuda-nos a isso e também para tanto contribui mais a nossa cegueira do que o nosso esclarecimento. É antes por intermédio de nossa ignorância do que de nossa ciência que somos sábios desse divino saber. Não espanta que nossos meios naturais e terrestres não possam conceber esse conhecimento sobrenatural e celeste. Demos-lhe somente nossa obediência e nossa sujeição, pois, como está escrito: 'Eu destruirei a sapiência dos sábios e abaterei a prudência dos prudentes'." (Livro II, cap. 12.) (N. do A.)

Não é das ciências, dizem-me, *é do seio das riquezas que, em todos os tempos, nasceram o ócio e o luxo.* Não afirmei tampouco ter o luxo nascido das ciências, mas que nasceram juntos e quase nunca um anda sem o outro. Eis como apresentaria essa genealogia. A primeira fonte do mal é a desigualdade[30]: da desigualdade saíram as riquezas, uma vez que as palavras rico e pobre são relativas e em todas as partes em que os homens forem iguais não haverá ricos nem pobres. Das riquezas nasceram o luxo e a ociosidade; do luxo nasceram as belas-artes e, da ociosidade, as ciências. *Em tempo algum as riquezas foram o apanágio dos sábios.* Por isso mesmo, o mal se torna maior. Os ricos e os sábios só servem para corromper-se mutuamente. Se os ricos fossem mais sábios ou se os sábios fossem mais ricos, uns seriam menos covardemente aduladores, os outros gostariam menos da adulação baixa e todos, com isso, valeriam mais. É o que se pode verificar pelo pequeno número daqueles que têm a felicidade de ser ao mesmo tempo sábios e ricos. *Para um Platão na opulência, para um Aristipo acreditado na corte, quantos filósofos reduzidos a um capote e à miséria, agasalhados pela própria virtude e ignorados em sua solidão!* Não discordo quanto a haver um grande número de filósofos muito pobres e, seguramente, muito aborrecidos de o serem. Não duvido, ainda, que não seja somente à pobreza que a maioria deles deve sua filosofia; mas, se desejasse supô-los virtuosos, seria segundo os seus costumes, que o povo não conhece, que esse mesmo povo aprenderia a reformar os seus? *Os sábios não têm nem o prazer, nem a oportunidade de reunir grandes bens.* Concordo que não tenham a oportunidade. *Amam o estudo.* Aquele que não amasse o seu ofício seria homem bem tolo ou muito miserável. *Vivem na mediocridade.* É preciso simpatizar muito com eles, para nisso encontrar um mérito. *Uma vida laboriosa e moderada, vivida no silêncio da solidão, ocupada pela leitura e pelo trabalho, certamente não constitui uma vida voluptuosa e criminosa.* Não, pelo menos, aos olhos dos homens; tudo depende do íntimo. Um homem pode ser obrigado a levar uma tal vida e, todavia, ter a alma bastante corrompida. Aliás, que importa seja, ele próprio, virtuoso e modesto, se os trabalhos de que se ocupa alimentam a ociosidade e corrompem o espírito de seus concidadãos? *Sendo as comodidades da vida, freqüentemente, o fruto das artes, nem por isso constituem o quinhão dos artistas.* Não me parece, exatamente, que eles sejam pessoas que as recusem, sobretudo aqueles que têm mais oportunidade de obter quanto desejam. *Só trabalham para os ricos.* Segundo o rumo que as coisas vão tomando, não me admirarei de ver, qualquer dia, os ricos trabalhando para eles. *E são os ricos ociosos que aproveitam e abusam dos frutos de sua indústria.* Ainda uma vez, não vejo como nossos artistas possam ser pessoas tão simples e modestas. O luxo não poderia reinar no seio duma classe de cidadãos sem logo imiscuir-se em todas as outras, sob várias modificações, e em todas elas determinando as mesmas devastações.

O luxo tudo corrompe, quer o rico que goza dele, quer o pobre que o cobiça. Não se pode dizer que constitua um mal em si mesmo usar punhos de renda, uma roupa bordada e estojo esmaltado. Mas grande mal é fazer caso dessas bagatelas, considerar feliz quem as possui e consagrar o tempo e

[30] Prenúncio do *Discurso sobre a Desigualdade*. (N. de P. A.-B.)

o trabalho, que todo homem deve a objetivos mais nobres, para pôr-se em situação de adquirir outros semelhantes. Não tenho necessidade de saber qual o ofício daquele que se ocupa com tais idéias para saber o julgamento que devo fazer dele.

Mostrei o belo retrato que se faz dos sábios a tal propósito, e creio poder transformar em merecimento meu tal complacência. Meu adversário é menos indulgente: não somente não me concede nada do que possa me recusar e, em lugar de condenar o mal que acuso em nossa vã e falsa polidez, prefere desculpar a hipocrisia. Pergunta-me se eu desejaria que o vício se mostrasse abertamente. Certamente eu o desejaria, pois a confiança e a estima renasceriam entre os bons, aprender-se-ia a desconfiar dos maus e a sociedade com isso se sentiria mais segura. Prefiro que meu inimigo me ataque frente a frente, do que me venha ferir traiçoeiramente pelas costas. Como! Seria preciso juntar o escândalo ao crime? Não sei; mas bem desejaria que não lhe juntasse a mentira. São muito boas para os corruptos todas essas máximas que, há tanto tempo, nos prezam sobre o escândalo. Querendo-se segui-las rigorosamente, seria preciso deixar-se pilhar, trair, matar impunemente e jamais punir alguém, pois constitui assunto bastante escandaloso um celerado na prisão. A hipocrisia é uma homenagem que o vício rende à virtude, homenagem da espécie daquela dos assassinos de César que se prostraram a seus pés para degolá-lo com mais precisão. Por mais brilhante que seja esse pensamento, por mais autoridade que lhe dê o nome célebre de seu autor[31], nem por isso é mais justo. Poder-se-á porventura dizer de um larápio que veste a libré de uma casa para poder agir melhor estar prestando homenagem ao senhor da casa que rouba? Não; cobrir sua maldade com o manto perigoso da hipocrisia não é honrar a virtude, é ultrajá-la profanando seus ensinamentos, é acrescentar a covardia e o embuste a todos os outros vícios e impossibilitar a si próprio toda e qualquer volta à probidade. Há caracteres superiores que até no crime apresentam um não-sei-quê de altivo e de generoso que ainda permite ver, no íntimo, uma centelha desse fogo celeste feito para animar as almas belas. Mas a alma vil e rasteira da hipocrisia assemelha-se a um cadáver, no qual não se encontra mais nem ímpeto, nem calor, nem esperança de vida. Recorro à experiência. Viram-se grandes celerados recolherem-se em si mesmos, acabar santamente sua carreira e morrer como predestinados, mas ninguém até hoje viu um hipócrita tornar-se homem de bem. Poder-se-ia, racionalmente, tentar a conversão de Cartouche, mas nunca um homem prudente tentaria a de Cromwell[32].

Atribuí ao restabelecimento das letras e das artes a elegância e a polidez que dominam nossas maneiras. O autor da resposta diverge de mim quanto a essa afirmação, o que me admira, porquanto, se ele dá tanta importância à polidez e faz tanto caso das ciências, não percebo qual a vantagem de privar uma dessas coisas da honra de produzir a outra. Examinemos, porém, as provas que apresenta; reduzem-se elas à que se segue: *Em absoluto se verifica que os sábios sejam mais polidos do que os outros*

[31] O Duque de La Rochefoucauld. (*Máximas*, 223.) (N. do A.)

[32] Cartouche, cujo verdadeiro nome era Bourguignon, foi o célebre chefe de um bando de ladrões. Morreu na roda. Cromwell, Protetor da República da Inglaterra, a partir de 1653, foi o chefe da revolução que fez com que o Rei Carlos I perecesse no cadafalso. (N. de P. A.-B.)

homens; pelo contrário, freqüentemente o são menos; conclui-se, pois, que nossa polidez não é obra das ciências.

Salientarei inicialmente que aqui se trata menos das ciências do que da literatura, das belas-artes e das obras de gosto; nossos letrados, ainda que se diga serem pouco sábios, mas tão polidos, tão conhecidos, tão brilhantes e pretensiosos, dificilmente se reconhecerão no ar aborrecido e pedante que o autor da resposta quer que tenham. Mas concedamos-lhe essa preliminar; concordemos, se necessário, em que os sábios, os poetas e os letrados são todos igualmente ridículos; que os senhores da Academia de Belas-Artes, os da Academia de Ciências, os da Academia Francesa são pessoas grosseiras que não conhecem o bom-tom nem os costumes da sociedade, excluídas por seu ofício da companhia de escol. O autor pouco ganhará com isso, e nem por isso terá mais direito a negar que a polidez e a urbanidade reinantes entre nós sejam resultantes do bom gosto, a princípio baldeadas dos antigos e espalhadas entre os povos da Europa, graças aos livros agradáveis que são publicados em toda parte[33]. Como os melhores mestres de dança nem sempre são aqueles que melhor se apresentam, podemos dar ótimas lições de polidez sem querermos ou sem podermos ser muito polidos. Esses comentadores enfadonhos que, segundo nos dizem, conhecem tudo dos antigos, afora a graça e a finura, não deixaram, por via de suas obras úteis, ainda que desprezadas, de ensinar-nos a reconhecer as belezas que não sentiam. Acontece o mesmo com esse deleite do comércio e com essa elegância dos costumes que se substituem à sua pureza e que se fizeram notar em todos os povos no meio dos quais as letras se consideravam como uma honra; em Atenas, Roma e na China, em todos os lugares viu-se a polidez, a linguagem e as maneiras acompanharem sempre, não os sábios e os artistas, mas as ciências e as belas-artes.

O autor ataca, depois, os louvores que entoei à ignorância e, acusando-me de ter falado mais como orador do que como filósofo, descreve por sua vez a ignorância, e pode-se suspeitar de atribuir-lhe belas cores.

Não lhe nego razão, mas não creio ter errado. Bastará uma distinção bem justa e verdadeira para fazer com que concordemos.

Há uma ignorância feroz[34] e brutal

[33] Quando se trata de coisas tão gerais quanto os costumes e as maneiras de um povo, é preciso tomar cuidado para não resumir-se a visão a exemplos particulares. Seria um meio de nunca descobrir as fontes das coisas. Para saber se tenho razão de atribuir a polidez à cultura das letras, não é preciso procurar se este ou aquele sábio são pessoas polidas, mas sim examinar as relações que podem existir entre a literatura e a polidez, e depois ver no seio de que povos essas coisas apareceram reunidas ou separadas. Digo o mesmo do luxo, da liberdade e de todas as outras coisas que influem sobre os costumes de uma nação e relativamente aos quais ouço, todos os dias, tantos julgamentos desprezíveis. Examinar tudo isso em ponto pequeno e em relação a alguns indivíduos não é filosofar, mas perder seu tempo e suas reflexões, pois pode-se conhecer a fundo Pedro ou Paulo e ter-se feito pequeno progresso no conhecimento dos homens. (N. do A.)

[34] Eu ficaria bastante admirado se um de meus críticos, com base no elogio que faço a muitos povos ignorantes e virtuosos, deixasse de opor-me a lista de todos os grupos de salteadores que infestaram a terra e que, comumente, não eram homens sábios. De antemão, exorto-os a não se fatigarem com essa busca, a menos que a considerem necessária como demonstração de erudição. Se eu tivesse dito bastar ser ignorante para ser virtuoso, não valeria a pena responder-me e, pela mesma razão, acreditar-me-ia inteiramente dispensado de responder eu mesmo àqueles que perdessem seu tempo sustentando-me o contrário. Vede o *Timão* do Sr. de Voltaire*. (N. do A.)

* O *Timão* do Sr. de Voltaire: panfleto de quatro páginas, impresso pela primeira vez sob o título: *Sobre o Paradoxo de que as Ciências Prejudicaram os Costumes*. (N. de P. A. B.)

que nasce de um coração mau e de um espírito falso; uma ignorância criminosa que alcança até os deveres da humanidade, que multiplica os vícios, que degrada a razão, avilta a alma e torna os homens semelhantes aos animais — essa a ignorância que o autor ataca e da qual apresenta um retrato bastante odioso e bastante parecido. Há uma outra espécie de ignorância razoável que consiste em limitar sua curiosidade à extensão das faculdades que se recebeu ao nascer[3 5]; uma ignorância modesta que nasce de um vivo amor pela virtude e só inspira indiferença por todas as coisas que não sejam dignas de encher o coração do homem e que não contribuam para torná-lo melhor; uma doce e preciosa ignorância, tesouro de uma alma pura e satisfeita consigo mesma, que põe toda a sua felicidade em voltar-se sobre si mesma, tornar-se testemunha de sua inocência e que não sente necessidade de procurar uma falsa e vã felicidade na opinião que possam fazer de suas luzes — essa a ignorância que louvei e que peço ao céu como punição do escândalo que causei aos doutos pelo desprezo que declarei dedicar às ciências humanas.

Que se comparem, diz o autor, *a tais tempos de ignorância e de barbárie esses séculos felizes nos quais as ciências difundiram por todas as partes a ordem e a justiça*. Será difícil encontrar esses séculos felizes; encontraremos, com mais facilidade, outros, nos quais, porém, graças às ciências, *a ordem e a justiça* não passaram de palavras vãs, feitas para serem impostas ao povo, e nos quais a sua aparência terá sido conservada com tanto mais cuidado, para que tanto mais se pudesse impunemente destruí-las. *Vemos, atualmente, guerras menos freqüentes, porém mais justas*. Em que tempo for, como poderá a guerra ser mais justa para um dos partidos sem o ser mais injusta para o outro? Não poderia concebê-lo. *Ações menos admiráveis, porém mais heróicas*. Certamente ninguém negará a meu adversário o direito de julgar o heroísmo, mas não pensará ele que aquilo que não lhe parece admirável poderá sê-lo para nós? *Vitórias menos sangrentas, porém gloriosas; conquistas menos rápidas, porém mais firmes; guerreiros menos violentos, porém mais temíveis, sabendo vencer com moderação, tratando os vencidos com humanidade; a honra é seu guia, a glória sua recompensa*. Não nego ao autor haver grandes homens entre nós — ser-lhe-ia bem fácil fornecer a prova; isso não impede, porém, que os povos sejam assaz corrompidos. Além do mais, tais coisas são tão imprecisas que se poderiam quase dizer de todas as épocas; a resposta é impossível porque se tornaria necessário folhear bibliotecas e fazer in-fólios a fim de estabelecer provas pró ou contra.

Quando Sócrates maltratou as ciências, não poderia, parece-me, ter em vista nem o orgulho dos estóicos, nem o ócio dos epicuristas, nem o jargão absurdo dos pirrônicos, porque nenhuma dessas pessoas existia em seu tempo. Mas esse leve anacronismo não constitui desonestidade de meu adversário; ele empregou melhor sua vida do que verificando datas e não está mais obrigado a saber de cor seu Diógenes Laércio do que eu a saber o que acontece nos combates.

Concordo, pois, que Sócrates só pensou em salientar os vícios dos filósofos de seu tempo; mas não vejo como concluir senão dizendo que nesse tempo os vícios pululavam com os filósofos. Respondem-me que isso se deve ao abuso da filosofia e penso não ter afirmado o contrário. Como! Será, pois, preciso suprimir todas as coisas de que se abusa? Sim, sem dúvida —

[3 5] É já um prenúncio do relativismo kantiano. (N. de P. A. B.)

responderia sem hesitar —, todas as que são inúteis, todas aquelas cujo abuso mais determina o mal do que o bem, o seu uso.

Detenhamo-nos, um instante, nesta última conseqüência e evitemos concluir ser hoje preciso queimar todas as bibliotecas e destruir as universidades e as academias. Não faríamos senão mergulhar a Europa na barbárie e os costumes nada ganhariam com isso[36]. É com dor que pronunciarei uma grande e fatal verdade. Só vai um passo do saber à ignorância e, freqüentemente, as nações estão em alternativa entre um e outro; nunca se viu, porém, um povo que tenha se corrompido voltar à virtude. Em vão pretenderícis destruir as fontes do mal; em vão subtraríeis os alimentos da vaidade, do ócio e do luxo; em vão, ainda, reconduzirieis os homens a essa primeira igualdade conservadora da ignorância e fonte de toda a virtude; seus corações, uma vez corrompidos, o serão para sempre; não há mais remédio, a não ser uma grande revolução quase tão temível quanto o mal que possa curar, e que é censurável desejar e impossível prever[37].

Deixemos, pois, as ciências e as artes adoçarem, de qualquer modo, a ferocidade dos homens que corromperam; procuremos disfarçar prudentemente e esforcemo-nos por mudar suas paixões. Ofereçamos algum alimento a esses tigres, para que não devorem nossos filhos. As luzes do mau são menos temíveis do que a sua brutal estupidez; elas pelo menos tornam-no mais circunspecto relativamente ao mal que ele poderia causar, por conhecer o dano que ele próprio sofreria.

Louvei as academias e seus ilustres fundadores e com prazer repetiria o elogio. Quando o mal é incurável, o médico aplica paliativos e proporciona remédios menos às necessidades do que ao temperamento do doente. Cabe aos sábios legisladores imitarem sua prudência e, não podendo aplicar aos povos doentes a melhor das polícias, dar-lhes ao menos, como Sólon, a melhor polícia que eles possam suportar[38].

Há, na Europa, um grande príncipe[39] e, o que é mais importante, um cidadão virtuoso que, na pátria que adotou e que faz feliz, acaba de constituir inúmeras instituições em prol das letras. Fez com isso coisa bem digna de sua sabedoria e de sua virtude. Quando se trata de esclarecimentos políticos, o tempo e o lugar de tudo decidem. Impõe-se que, em seu próprio interesse, os príncipes sempre favoreçam as ciências e as artes. Já dei a razão disso e, no estado atual das coisas, é preciso que eles ainda as favoreçam visando ao próprio interesse dos povos. Se houvesse, atualmente, entre nós, um monarca suficientemente limitado para pensar e agir diferentemente, seus súditos permaneceriam pobres e ignorantes e não seriam, por isso, menos corruptos. Meu adversário descuidou de tirar vantagem de um exemplo aparentemente tão frisante e tão favorável à sua causa; talvez seja o

[36] "Os vícios ficariam conosco", disse o filósofo que citei, "e teríamos, além disso, a ignorância." Nas poucas linhas escritas por tal autor sobre esse grande assunto, vê-se que ele voltou os olhos para esse lado, e viu longe. (N. do A.)

[37] A irreversibilidade do processo social firma-se entre as convicções de Rousseau. No segundo *Discurso*, o homem corrompido pela sociedade não pode voltar atrás. (N. de L. G. M.)

[38] Dessa diretriz podemos partir para toda a futura obra política de Rousseau — não só para o segundo *Discurso*, mas também para o *Contrato Social*. (N. de L. G. M.)

[39] Trata-se, evidentemente, do próprio Rei Estanislau, de quem Rousseau se despede com um cumprimento. (N. de L. G. M.)

único a ignorá-lo ou a não lembrar-se dele. Que consinta, pois, ser lembrado. Que não recuse às grandes coisas os elogios devidos; e que, assim como nós, as admire e não se obstine mais contra as verdades que ataca.

Última Resposta
ao Sr. Bordes

Ne, dum tacemus, non verecundiae sed diffidentiae causa tacerevideamur. — Cipriano, *Contra Demetr*[1].

É com extrema repugnância que me ocupo de minhas disputas com leitores ociosos, bem pouco preocupados com a verdade; a maneira, porém, pela qual acabam de atacá-la, força-me a, mais uma vez, tomar sua defesa, para que meu silêncio não seja tomado pela multidão como uma confissão, nem pelos filósofos como desprezo.

É preciso que me repita, bem o sei, e o público não me perdoará. Mas os sábios dirão: Este homem não tem necessidade de procurar incessantemente novas razões, é uma prova da solidez daquelas que apresenta[2].

Como aqueles que me atacam nunca deixam de fugir à questão e de suprimir as distinções essenciais que a esse propósito estabeleci, impõe-se sempre começar por reconduzi-los até lá. Aqui está, pois, um sumário das proposições que sustentei e sustentarei, enquanto não consultar outro interesse além da verdade.

As ciências são a obra-prima do gênio e da razão. O espírito de imitação produziu as belas-artes, e a experiência as aperfeiçoou. Devemos às artes mecânicas um grande número de invenções úteis que aumentaram os encantos e as comodidades da vida. Eis verdades com as quais de bom grado concordo. Mas consideremos,

[1] "Para que, quando nos calamos, tenhamos o ar de fazê-lo não por medo, mas por arrogância." São Cipriano foi bispo de Cartago, no III século d. C.
(N. de P. A.-B.)

[2] Há verdades muito exatas que, à primeira vista, parecem absurdos e que sempre passarão por tal para a maioria das pessoas. Dizei a um homem do povo que o sol no inverno está mais perto de nós do que no verão ou que se deita antes que deixemos de vê-lo, e ele mofará de vós. A mesma coisa acontece com a opinião que sustento. Os homens mais superficiais sempre foram os mais prontos a tomarem partido contra mim. Os verdadeiros filósofos apressam-se menos e, se eu tiver tido a glória de fazer alguns prosélitos, isso só aconteceu no seu meio. Antes de explicar-me, meditei profunda e longamente sobre meu assunto e esforcei-me por considerá-lo em todos os seus aspectos. Duvido que alguns de meus adversários possam dizer o mesmo; pelo menos, não observei nos que escreveram essas verdades luminosas, que não impressionam menos pela sua evidência do que pela sua novidade, e que sempre são prova de uma meditação satisfatória. Ouso dizer que jamais me fizeram uma objeção razoável que não tivesse previsto e, por isso estou reduzido a redizer sempre as mesmas coisas. (N. do A.)

agora, todos esses conhecimentos em relação aos costumes[3].

Se inteligências celestiais cultivassem as ciências, disso só resultaria o bem[4]; digo o mesmo dos grandes homens que são feitos para guiar os outros. Sócrates, sábio e virtuoso, honrou a humanidade, mas os vícios dos homens vulgares envenenam os conhecimentos mais sublimes e os tornam perniciosos às nações; os corruptos muito tiram das coisas prejudiciais e os bons delas obtêm pouca vantagem. Se ninguém além de Sócrates tivesse feito filosofia em Atenas, o sangue de um justo não teria pedido vingança contra a pátria das ciências e das artes[5].

É problema a ser examinado, se representaria vantagem para os homens possuírem a ciência, supondo-se que aquilo a que eles dão esse nome o merecesse efetivamente. Mas é uma loucura pretender que as quimeras da filosofia, os erros e as mentiras dos filósofos possam jamais servir para alguma coisa. Seremos sempre enganados pelas palavras? Nunca compreenderemos que estudos, conhecimentos, saber e filosofia não passam de vãos simulacros erguidos pelo orgulho humano e indignos dos nomes pomposos que lhes dá?

À medida que se difunde numa nação o gosto dessas frioleiras, ela perde o amor pelas virtudes sólidas, pois é mais fácil distinguir-se pelo palavrório do que pelos bons costumes, posto que se está dispensado de ser um homem de bem desde que se seja um homem agradável.

Quanto mais o interior se corrompe, mais o exterior se resigna[6]. Assim, insensivelmente, a cultura das letras engendra a polidez. O gosto ainda nasce da mesma fonte. Sendo a aprovação pública o primeiro prêmio dos trabalhos literários, é natural que

[3] "Os conhecimentos tornam os homens afáveis", disse ilustre filósofo* em cuja obra sempre profunda e algumas vezes sublime transpira em todos os trechos o amor pela humanidade. Escreveu nessas poucas palavras e, o que é raro, sem declamação, o que jamais se escreveu de tão sólido em favor das letras. É verdade: os conhecimentos tornam os homens afáveis, mas a afabilidade, que é a mais agradável das virtudes, é às vezes também uma fraqueza da alma. A virtude nem sempre é afável, ela sabe amar-se com severidade contra o vício e se inflama de indignação contra o crime.

E o Justo ao Mau Não Sabe Perdoar

Um rei da Lacedemônia deu esta resposta bastante sábia àqueles que em sua presença louvavam a extrema bondade de seu colega Carilo: "E como poderia ele ser bom, se não sabe ser terrível para com os maus?" *Quod malos boni oderint, bonos oportet esse***. Brutus absolutamente não era um homem afável; quem ousará dizer que não era virtuoso? Pelo contrário, há almas covardes e pusilânimes que não têm nem fogo nem calor e que só são afáveis devido à indiferença que têm pelo bem e pelo mal. É essa a afabilidade que o gosto pelas letras inspira aos povos. (N. do A.)

* Este ilustre filósofo é Montesquieu. (N. de P. A. - B.)

** Montaigne, que Rousseau cita inexatamente, de memória, tem bem noção da ambigüidade da frase latina: "Ele não poderia ser bom, uma vez que não é mau para com os maus". Ou então deste outro modo, pois Plutarco apresenta-o nas duas formas: "Ele tem de ser bom, pois que ele o é até para os maus". (*Ensaios*, III, VII, fim.) (N. de P. A. - B.)

[4] Comparar com o *Contrato Social*, III, IV: "Caso houvesse um povo de deuses, ele se governaria democraticamente. Um governo tão perfeito não convém a homens". (N. de P. A. - B.)

[5] Sócrates perdeu a vida por ter dito precisamente as mesmas coisas que eu. No processo que foi inventado contra ele, um de seus acusadores pleiteou pelos artistas, o outro pelos oradores, o terceiro pelos poetas, todos pela pretensa causa dos deuses. Triunfaram os poetas, os artistas, os fanáticos, os retóricos, e Sócrates pereceu. Temo ter honrado demais meu século ao dizer que nele Sócrates não teria bebido cicuta. É preciso que se observe que eu dizia isso em 1750. (N. do A.)

aqueles que deles se ocupam imaginem meios de agradar e tais cálculos paulatinamente formam o estilo, aprimoram o gosto e difundem por todas as partes a delicadeza e a urbanidade. Todas essas coisas valerão, se quiserem, como suplemento da virtude, porém jamais se poderá dizer que constituam a virtude e raramente a ela se associam. Haverá sempre esta diferença: aquele que se torna útil, trabalha para os outros, e aquele que só pensa em tornar-se agradável, só trabalha para si. O adulador, por exemplo, não se preserva de nenhum trabalho para agradar e, no entanto, só faz mal.

A vaidade e a ociosidade, que engendram nossas ciências, também engendraram o luxo. O gosto pelo luxo sempre acompanha o das letras e este freqüentemente àquele[7]. Todas essas coisas sempre representam, umas para as outras, mui fiel companhia, porque são obra dos mesmos vícios.

Se a experiência não concordasse com as proposições demonstradas, dever-se-iam procurar as causas particulares dessa contradição. A primeira idéia dessas contradições, porém, nasceu, ela própria, de uma longa meditação sobre a experiência[8] e, para ver-se até que ponto as confirma, basta abrir os anais do mundo.

Os primeiros homens foram muito ignorantes. Como se ousaria dizê-los corrompidos em épocas em que ainda não se tinham aberto as fontes da corrupção?

Na obscuridade dos antigos tempos e na rusticidade dos antigos povos, percebem-se, em inúmeros deles, virtudes assaz grandes, sobretudo uma severidade de costumes que é marca infalível de sua pureza, a boa-fé, a hospitalidade, a justiça e, o que é muito importante, um marcado horror pela depravação[9], mãe fecunda de

[6] Jamais assisto à representação de uma comédia de Molière sem admirar a delicadeza dos espectadores*. Uma palavra algo livre, uma expressão antes grosseira do que obscena, tudo fere seus castos ouvidos e não duvido de modo algum que os mais corrompidos sejam os mais escandalizados. No entanto, se compararmos os costumes do século de Molière com os nossos, poder-se ia crer que levaríamos vantagem? Quando a imaginação se macula uma vez, tudo se torna para ela objeto de escândalo. Quando não se tem nada mais de bom a não ser o exterior, redobram-se os cuidados para conservá-lo. (N. do A.)

*Prenúncio da *Carta a D'Alembert sobre os Espetáculos*. (N. de P. A.-B.)

[7] Num certo trecho, argumentaram contra mim com o luxo dos asiáticos, graças a esse mesmo modo de raciocinar que usam para opor-me o vício dos povos ignorantes. Mas, devido a uma infelicidade que persegue meus adversários, enganam-se até nos fatos, que nada provam contra mim. Sei, e muito bem, que os povos do Oriente não são mais ignorantes do que nós, mas isso não impede que sejam também ocos e que escrevam quase tantos livros quanto nós. Os turcos, que entre todos são os que menos cultivam as letras, contavam entre eles, por volta do meio do século passado, quinhentos e oitenta poetas clássicos. (N. do A.)

[8] Importância do método empírico em Rousseau. Num momento em que, tocando-se a excogitação filosófica e a investigação científica, apenas se esboça o problema, Rousseau já busca uma distinção entre a experimentação objetiva e a experiência vivida. (Cf. nota[11]). Daí o interesse renovado que pelo nosso autor vêm demonstrando alguns críticos que valorizam o pensamento existencialista, como, por exemplo, Pierre Burgelin em "La Philosophie de l'Existence de J. J. Rousseau", Paris, P. U. F., 1952. (N. de L. G. M.)

[9] Não tenho nenhuma intenção de fazer corte às mulheres; consinto que elas me honrem com o epíteto de pedante, tão temido por todos os nossos galantes filósofos. Sou grosseiro, aborrecido, incivil, de modo algum desejo bajuladores e por isso direi a verdade bem à vontade.

O homem e a mulher são feitos para se amarem e se unirem mas, a não ser essa união legítima, qualquer comércio de amor entre eles é uma tremenda fonte de desordens na sociedade e nos costumes. É certo que só as mulheres poderiam tornar a trazer para o nosso meio a honra e a probidade. Mas rejeitam das mãos

todos os outros vícios. A virtude não é, pois, incompatível com a ignorância.

Ela também não é sempre sua companheira, pois inúmeros povos bastante ignorantes eram muito viciados. A ignorância não representa obstáculo nem ao bem nem ao mal; é unicamente o estado natural do homem[10].

Não se poderá dizer a mesma coisa da ciência. Todos os povos sábios foram corrompidos e nisso já vai um tremendo preconceito contra ela. Mas, como é difícil fazer comparações de povo a povo, como nelas se precisa incluir um número muito grande de objetos, como sempre lhes falta exatidão em algum aspecto, estar-se-á muito mais seguro do que se faz seguindo continuamente a história de um mesmo povo e estabelecendo uma comparação entre os progressos de seus conhecimentos e as revoluções dos seus costumes. Ora, o resultado desse exame mostra que a grande época, a época da virtude, foi, para cada povo, a de sua ignorância e que, à medida em que se tornou sábio, artista e filósofo, perdeu seus costumes e sua probidade, e tornou a descer, a tal respeito, ao nível das nações ignorantes e corruptas que são a vergonha da humanidade. Desejando-se insistir em encontrar diferenças, posso reconhecer uma: todos os povos bárbaros, mesmo aqueles que não possuem virtude, sempre cultuam, no entanto, a virtude, enquanto que, por progredirem, os povos sábios e filósofos chegam afinal a colocá-la em ridículo e a desprezá-la. Quando uma nação alcança por fim esse ponto, pode-se dizer que a corrupção está no auge e que não se deve mais ter esperança de remédio.

Esse, o sumário das coisas que afirmei e das quais creio ter apresentado provas. Vejamos, agora, o sumário da doutrina que me é oposta.

"Os homens são naturalmente maus; assim o foram antes da formação da sociedade e em todos os lugares aos quais as ciências não levaram sua

da virtude um império que só querem dever a seus encantos e só fazem o mal e, freqüentemente, recebem, elas mesmas, a punição dessa preferência. Tem-se dificuldade em conceber como, numa religião tão pura, a castidade pôde tornar-se uma virtude baixa e monacal, capaz de tornar ridículo todo homem e, quase diria, toda mulher que ousasse ostentá-la, enquanto que, entre os pagãos, essa mesma virtude era universalmente respeitada, considerada como cabível aos grandes homens e admirada nos seus mais ilustres heróis. Posso citar, entre eles, três que não ficariam atrás de qualquer outro e que, sem imiscuir-se nisso a religião, deram todos memoráveis exemplos de continência: Ciro, Alexandre e o jovem Cipião. Entre todas as curiosidades guardadas no gabinete do rei, não desejaria ver senão o escudo de prata que lhe foi dado pelos povos de Espanha e no qual fizeram gravar o triunfo de sua virtude. Foi assim que tocou aos romanos submeterem os povos, tanto pela veneração devida aos seus costumes* quanto pelo esforço de suas armas, e foi assim que a cidade de Falisco foi subjugada, e expulso da Itália o vencedor Pirro.

Recordo-me de ter lido em algum lugar uma muito boa resposta do poeta Dryden a um jovem senhor inglês que lhe censurava porque, numa de suas tragédias, Cleômenes distraía-se conversando intimamente com sua amante em lugar de empreender alguma coisa digna de seu amor. "Quando estou perto de uma beldade", dizia-lhe o jovem lorde, "sei utilizar melhor o tempo." "Eu o creio", respondeu-lhe Dryden, "mas tereis de confessar-me que não sois um herói." (N. do A.)

* Comparar com a análise e o histórico do amor sentimental, na segunda parte do *Discurso sobre a Desigualdade*. (N. de P. A. B.)

[10] Não posso deixar de rir ao ver não sei quantos homens muito sábios, que me honram com sua crítica, argumentarem sempre com os vícios de uma multidão de povos ignorantes, como se isso influísse de algum modo na questão. Engendrando, a ciência, necessariamente o vício, segue-se que a ignorância engendra necessariamente a virtude? Esses modos de argumentar podem ser bons para retóricos ou para crianças, pelas quais se fez minha refutação em meu país, mas os filósofos devem raciocinar de outro modo. (N. do A.)

flama; os povos, abandonados somente *às faculdades do instinto*, reduzidos, juntamente com os leões e os ursos, a uma vida puramente animal, permaneceram mergulhados na barbárie e na miséria.

"Somente a Grécia, nos antigos tempos, pensou e *se elevou pelo espírito*[11] a quanto recomenda um povo. Filósofos formaram seus costumes e deram-lhe leis.

"Na verdade, Esparta foi pobre e ignorante por instituição e por escolha, mas suas leis apresentavam grandes defeitos, seus cidadãos uma tendência considerável para se corromperem, sua glória foi pouco sólida, e logo perdeu suas instituições, suas leis e seus costumes.

"Atenas e Roma também degeneraram. Uma cedeu ao destino da Macedônia; a outra sucumbiu à sua própria grandeza, porque as leis de uma vilazinha não podiam governar o mundo. Se aconteceu não ter por vezes a glória dos grandes impérios durado tanto tempo quanto a das letras, foi por estarem no auge quando as letras neles se cultivaram e por não permanecer o destino das coisas humanas, durante muito tempo, no mesmo estado. Concordando, pois, quanto a ter influído a alteração das leis e dos costumes nesses grandes acontecimentos, não se estará obrigado a convir em que as ciências e as artes contribuíram para isso e pode-se, pelo contrário, observar que o progresso e a decadência das letras sempre é proporcional à fortuna e ao declínio dos impérios.

"Essa verdade é confirmada pela experiência dos últimos tempos, segundo a qual, numa monarquia vasta e poderosa, a prosperidade do Estado, a cultura das ciências e das artes e a virtude guerreira concorrem ao mesmo tempo para a glória e a grandeza do império.

"Nossos costumes são os melhores que se possam ter; proscreveram-se inúmeros vícios de nosso meio; os que nos restam, pertencem à humanidade, sem qualquer interferência das ciências.

"Também o luxo nada tem de comum com elas, não devendo assim ser-lhes atribuídas as desordens que possa causar. Aliás, o luxo é necessário nos grandes Estados; neles determina mais bem do que mal. É útil para ocupar os cidadãos ociosos e dar pão aos pobres.

"A polidez deve ser antes computada, entre as virtudes do que entre os vícios, pois impede que os homens se mostrem tais como são, uma precaução bem necessária para torná-los suportáveis uns aos outros.

"As ciências raramente atingiram o objetivo que se propõem, mas, pelo menos, o têm em mira. Avança-se a passos lentos no conhecimento da verdade, o que não impede se façam alguns progressos nesse sentido.

"Finalmente, ainda que fosse verdade que as ciências e as artes enfraquecessem a coragem, não seriam ainda preferíveis a essa virtude bárbara e feroz os bens infinitos que elas nos proporcionam?" Dispenso-me de repetir a lista inútil e pomposa desses bens, e, para começar, a propósito deste último ponto, por uma declaração tendente a prevenir palavras inuteis, afirmo, de uma vez por todas, que se algo

[11] Rousseau manda imprimir em itálico as duas palavras fundamentais da objeção: o *instinto* e o *espírito*. Desde Descartes, a tradição filosófica francesa fundamenta-se, com efeito, na distinção entre a alma e o corpo, sendo a alma ou o espírito constituída de duas faculdades, o entendimento e a vontade; os sentimentos ficam compreendidos no domínio do corpo. Contra essa corrente racionalista, Rousseau inaugura a reação que, separando a afetividade do corpo, deseja fazer dela uma terceira faculdade própria do espírito — é a ela que Rousseau dá o nome de consciência ou coração. (N. de P. A.-B.)

pode compensar a ruína dos costumes, estou pronto a convir em que as ciências determinam mais bem do que mal. Voltemos agora ao que falta.

Eu poderia, sem grande risco, supor provado quanto disse, pois, entre tantas asserções tão afoitamente levantadas, muito poucas há que atinjam a questão em seu âmago e, menos ainda, outras de que se pudesse tirar alguma conclusão valiosa contra a minha opinião, sendo que algumas dentre elas, se porventura minha causa disso necessitasse, até forneceriam novos argumentos em meu favor.

Com efeito: 1.º — Se os homens são naturalmente maus, pode suceder, caso se queira, que as ciências produzam algum bem quando em suas mãos, mas é bem certo que elas então determinem mais mal do que bem, pois não se deve fornecer armas a loucos furiosos.

2.º — Se as ciências raramente atingem seu objetivo, sempre haverá mais tempo perdido do que bem empregado. E, mesmo se fosse verdadeiro que tivéssemos encontrado os melhores métodos, a maioria de nossos trabalhos seria ainda tão ridícula quanto aqueles de um homem que, certo de seguir exatamente a linha de prumo, quisesse levar um poço até o centro da terra.

3.º — Não devemos absolutamente ter tanto medo da vida puramente animal, nem considerá-la o pior dos estados em que possamos cair, pois ainda valeria muito mais parecer com uma ovelha do que com um anjo mau.

4.º — A Grécia deveu seus costumes e suas leis a filósofos e legisladores. Concordo. Já repeti centenas de vezes que é bom existirem filósofos, contanto que o povo não se proponha a sê-lo[12].

5.º — Não ousando afirmar que Esparta não tinha boas leis, censuram as leis da Esparta por terem tido muitos defeitos, de modo que, para retorquir às censuras que faço aos povos sábios por sempre terem sido corrompidos, censuram-se os povos ignorantes por não terem atingido a perfeição.

6.º — O progresso das letras está sempre em proporção com a grandeza dos impérios. Seja. Constato que sempre me falam de fortuna e de grandeza. Eu, por mim, aludi a costumes e virtudes.

7.º — Nossos costumes são os melhores que homens maus, como nós, podem ter. Talvez. Proscrevemos inúmeros vícios, não contesto. Não acuso os homens deste século de terem todos os vícios; eles só têm aqueles próprios às almas covardes, são apenas velhacos e negligentes. Quanto aos vícios que exigem coragem e firmeza, considero-os incapazes de tê-los.

8.º — O luxo pode ser necessário para dar pão aos pobres[13], mas, se não houvesse luxo, não haveria pobres[14]. Ele ocupa os cidadãos ociosos. Mas, por que existem cidadãos ociosos? Quando a agricultura era considerada uma honra, não havia nem miséria nem ociosidade e havia muito menos vícios.

9.º — Vejo que se toma a peito essa questão de luxo e, não obstante, finge-se querer separá-la da questão das ciências e das artes. Concordarei,

[12] Cf. *Contrato Social*, II, VII; *Do legislador*: O legislador deve ser "uma inteligência superior", um "deus"; não deve possuir qualquer poder legislativo ou executivo; é ele que faz nascer no povo "o espírito social". I, II, VI: "Os particulares vêem o bem que rejeitam; o público quer o bem que não vê. Todos possuem igualmente necessidade de guias. . . Daí vem a necessidade de um legislador". (N. de P. A.-B.)

[13] Cf. a tese de Morize, *L'Apologie du Luxe au XVIIe Siècle*, Paris, Didier, 1909. (N. de P.A.-B

pois, uma vez que se deseja tão insistentemente, que o luxo contribui para a manutenção dos estados, como as cariátides servem para sustentar os palácios que decoram ou, então, como essas vigas com as quais se esteiam construções abaladas e que, freqüentemente, acabam por derrubá-las. Homens sábios e prudentes, saí das casas que se esteiam[15].

Isso pode mostrar como seria fácil desviar em meu favor a maioria das coisas que pretendem opor-me; falando francamente, não as considero, porém, suficientemente contestadas para sentir a coragem de prevalecer-me disso.

Afirma-se que os primeiros homens foram maus, donde se segue que o homem é naturalmente mau[16]. Eis o que não constitui afirmação de pequena monta; parece que valeria a pena contestá-la. Os anais de todos os povos, que se ousa citar como prova, são muito mais favoráveis a uma suposição contrária e seriam precisos muitos testemunhos para obrigar-me a crer num absurdo. Antes que essas tremendas palavras *teu* e *meu* tivessem sido inventadas[17], antes que existisse essa espécie de homens cruéis e brutais chamados senhores, e essa outra espécie de homens madraços e mentirosos que se chamam escravos, antes que houvesse homens suficientemente abomináveis para ousar ter o supérfluo enquanto outros morrem de fome, antes que uma dependência mútua tivesse forçado todos a se tornarem mentirosos, ciumentos e traidores — gostaria bastante que me explicassem no que poderiam consistir os vícios, os crimes que, com tanta ênfase, lhes são

[14] O luxo nutre cem pobres nas cidades e faz com que pereçam nos campos cem mil deles. O dinheiro, que circula entre as mãos dos ricos e dos artistas para atender às suas superfluidades, está perdido para a subsistência do trabalhador; este não tem nenhuma roupa, precisamente porque os senhores precisam de galões. Só o desperdício dos elementos que entram na nutrição dos homens já é suficiente para tornar o luxo odioso à humanidade. Meus adversários devem considerar-se muito felizes por impedir-me, a culpável delicadeza de nossa língua, de entrar, a tal propósito, em particularidades que fariam com que ficassem envergonhados com a causa que ousam defender. Precisa-se de suco na nossa cozinha e, por isso, falta caldo para tantos doentes. Precisa-se de licores nas nossas mesas e, por isso, o camponês só bebe água. Precisa-se de pó para nossas cabeleiras e, por isso, tantos pobres não têm pão. (N. do A.)

[15] Nítida ruptura com o pensamento corrente das elites intelectuais do tempo: não se discute, como o desejariam os filósofos, se o luxo é bom ou mau, mas se formula a franca e direta acusação do luxo como causa de desigualdade. E, acrescentemos, desigualdade material, explicada em termos de apropriação, como depois se descreverá no segundo *Discurso*. (N. de L. G. M.)

[16] Esta nota é especial para os filósofos; aconselho aos demais que não a leiam. Se o homem é naturalmente mau, por certo as ciências só o tornarão pior; assim, só por essa suposição, sua causa estará perdida. Mas é preciso prestar muita atenção, pois, ainda que o homem seja naturalmente bom, como eu o creio e como tenho a felicidade de pensar, não se conclui daí que as ciências lhe sejam salutares, pois qualquer conjuntura que coloca um povo em situação de cultivá-las denuncia necessariamente um começo de corrupção, rapidamente acelerado por elas. É então que o vício da corrupção determina todo o mal que poderia determinar o da natureza, e os maus preconceitos ocupam o lugar das más tendências.* (N. do A.)

* Nova ruptura: não se trata de alinhar argumentos para refutar a afirmação de Hobbes sobre a maldade natural do homem, nem tampouco para sustentar que o homem é naturalmente bom, mas, sim, de desenvolver o tema da corrupção do homem natural pela vida em sociedade. Novamente, ao segundo *Discurso* incumbirá desenvolver tal idéia. (N. de L. G. M.)

[17] *Cf. Discurso sobre a Desigualdade*. "O primeiro que, tendo cercado um terreno, pensou em dizer — isto me pertence, e encontrou pessoas bastante simples para acreditá-lo, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil." (N. de P. A.-B.)

censurados. Asseguram-me que, há muito tempo, já se desenganaram da quimera da idade de ouro. Por que não acrescentam, ainda, que há muito tempo já se desenganaram da quimera da virtude?

Afirmei terem sido virtuosos os primeiros gregos, antes que a ciência os tivesse corrompido, e não quero retratar-me nesse ponto, apesar de, observando-os mais de perto, não deixar de ter minhas desconfianças quanto à solidez das virtudes de um povo tão palrador, ou da justiça dos elogios que sentia tanto prazer em prodigalizar-se e que não vejo confirmados por qualquer outra testemunha. Que objetam a isso? Que os primeiros gregos, cuja virtude louvei, eram esclarecidos e sábios, pois foram filósofos que moldaram seus costumes e lhes deram as leis. Mas, com esse modo de raciocinar, quem me impedirá de dizer a mesma coisa de todas as outras nações? Os persas não tiveram seus magos, os assírios seus caldeus, os hindus seus ginosofistas, os celtas seus druidas[18]? Ocus não brilhou entre os fenícios, Atlas entre os líbios, Zoroastro entre os persas, Zamolxis entre os trácios[19]? E até não pretenderam muitos que a filosofia tivesse nascido entre os bárbaros? Seriam, pois, todos esses povos, sábios por esse motivo? *Ao lado dos Milcíades e dos Temístocles, encontravam-se,* dizem-me, *os Aristides e os Sócrates*[20]. Ao lado, se quiserem — pois que importância tem isso para mim? No entanto, Milcíades, Aristides, Temístocles, que eram heróis, viveram numa determinada época, e Sócrates e Platão, que eram filósofos, viveram noutra. Quando se começaram a abrir escolas públicas de filosofia, a Grécia aviltada e degenerada já tinha renunciado à sua virtude e vendido sua liberdade.

A soberba Ásia viu suas forças inumeráveis derrotadas por um punhado de homens que a filosofia conduzia até a glória. É verdade, a filosofia da alma conduz à verdadeira glória, mas não é aprendida nos livros. *É esse o efeito infalível dos conhecimentos do espírito.* Peço ao leitor que atente para essa conclusão. *Os costumes e as leis são a única fonte do verdadeiro heroísmo.* As ciências aí nada têm, pois, a fazer. *Em uma palavra, a Grécia tudo deveu às ciências e o resto do mundo tudo deveu à Grécia.* Nem a Grécia nem o mundo nada deveram, pois, às leis ou aos costumes. Peço perdão aos meus adversários, mas não há meio de fazer com que seus sofismas sejam aceitos.

Examinemos ainda, por um momento, essa preferência que se pretende dar à Grécia em relação a todos os outros povos e da qual parece que se fez ponto capital. *Admirarei, caso se queira, povos que passam a vida na guerra ou nos bosques, que dormem deitados na terra e vivem de legumes.* Essa admiração, com efeito, é bem digna de

[18] *Mago:* astrólogo e sacerdote da religião de Zoroastro. *Ginosofismo:* seita filosófica e religiosa da Índia. *Druida:* sacerdote dos gauleses. Os caldeus eram conhecidos por seus conhecimentos astrológicos. (N. de P. A. B.)

[19] *Ocus:* cognome pessoal de certos membros da dinastia fundada por Aquemens, entre os quais Artaxerxes III e Dario II. *Atlas:* rei fabuloso da Mauritânia, filho de Júpiter, transformado em montanha. *Zoroastro ou Zaratustra:* fundador do masdeísmo. *Zamolxis:* nome de um filósofo da Trácia. (N. de P. A. B.)

[20] *Milcíades:* general ateniense, vencedor dos persas em Maratona, no ano 490 a.C.; *Temístocles:* general ateniense, vencedor dos persas em Salamina, em 486 a.C.; Atenas sofreu muito com suas rivalidades e suas concessões. *Aristides:* general ateniense que, devido à sua integridade, foi cognominado "o Justo"; por inspiração de Temístocles, seu rival, foi condenado ao ostracismo. (N. de P. A. B.)

um verdadeiro filósofo; só a um povo cego e estúpido caberia admirar os que passam sua vida não defendendo sua liberdade, mas roubando-se e traindo-se mutuamente a fim de satisfazer a sua fraqueza ou a sua ambição e que ousam nutrir sua ociosidade com o suor, o sangue e os trabalhos de um milhão de infelizes. *Mas será entre essas pessoas grosseiras que se irá procurar a felicidade?* Com muito mais razão seria ela procurada aí, do que a virtude entre os demais. *Que espetáculo não nos apresentaria o gênero humano composto somente de trabalhadores, de soldados, de caçadores e de pastores?* Um espetáculo infinitamente mais belo do que aquele do gênero humano composto de cozinheiros, poetas, impressores, ourives, pintores e músicos. Do primeiro quadro só se deve excluir a palavra *soldado*. A guerra, eventualmente, é um dever e não deve ser considerada uma profissão. Todo homem deve ser soldado para a defesa da liberdade, nenhum deverá sê-lo para imiscuir-se na liberdade alheia, e morrer servindo a pátria é encargo demasiado belo para confiá-lo a mercenários. *Será preciso, pois, para ser digno do nome de homens, viver como leões ou como ursos?* Se eu tiver a felicidade de encontrar um único leitor imparcial e amigo da verdade, peço-lhe que lance um olhar sobre a sociedade atual e nela observe quais os que convivem como leões e ursos, como tigres e crocodilos. *Seriam erigidas em virtudes as faculdades do instinto relativas à nutrição, à perpetuação e à defesa?* São elas virtudes, não duvidamos, quando guiadas pela razão e dirigidas sabiamente; são, sobretudo, virtudes, quando empregadas na assistência a nossos semelhantes. *Nisso não vejo senão virtudes animais, pouco conformes à dignidade de nosso ser. O corpo é exercitado, mas a alma escrava só se humilha e fenece.* Diria, sem dificuldade, percorrendo as pomposas elucubrações de todas as nossas academias: "Não vejo aí senão sutilezas engenhosas, pouco conformes à dignidade de nosso ser. O espírito é exercitado, mas a alma escrava só se humilha e fenece. *Afastai as artes do mundo,* dizem-me noutro lugar, *e que restará? Os exercícios do corpo e as paixões?* Vede, eu vos peço, como são sempre esquecidas a razão e a virtude! *As artes deram nascimento aos prazeres da alma, os únicos dignos ainda de nós. Ou seja, substituíram outros, muito mais dignos de nós.* Acompanhando-se o espírito de tudo isso, encontrar-se-á, como nos raciocínios da maioria de meus adversários, um entusiasmo tão marcado pelas maravilhas do entendimento, que aquela outra faculdade, infinitamente mais sublime e mais capaz de elevar e de enobrecer a alma, nunca é levada em consideração. Aí está o efeito infalível da cultura das letras. Estou certo de que atualmente não há um único sábio que não estime muito mais a eloqüência de Cícero do que seu zelo, e que não aprecie infinitamente mais ter ele composto as *Catilinárias* do que ter salvado seu país.

É visível o embaraço de meus adversários todas as vezes que se impõe falar de Esparta. O que não dariam para que essa fatal Esparta jamais tivesse existido! E eles, que pretendem só servirem as grandes ações para serem celebradas, a que preço não desejariam que as de Esparta jamais o fossem. É terrível que, no meio dessa famosa Grécia, que não deveu como se diz, sua virtude senão à filosofia, o Estado onde a virtude foi mais pura e durou mais longo tempo tenha sido precisamente aquele em que absolutamente não existiram filósofos. Os costumes de Esparta sempre foram apresentados como um exemplo a toda a

Grécia; toda a Grécia estava corrompida e ainda havia virtude em Esparta; toda a Grécia era escrava e somente Esparta ainda era livre — é desolador. Mas, por fim, a orgulhosa Esparta perdeu seus costumes e sua liberdade, como a tinha perdido a sábia Atenas; Esparta acabou. Que poderei responder a isso?

Ainda duas observações relativas a Esparta e passarei a outro assunto. Eis a primeira: *Depois de ter estado inúmeras vezes a ponto de vencer, Atenas foi vencida, é verdade, sendo surpreendente que não o tenha sido antes, porquanto a Ática era uma região demasiadamente aberta e que só poderia defender-se pela superioridade da sorte.* Atenas deveria ter vencido por inúmeros motivos. Era muito maior e mais povoada do que a Lacedemônia. Tinha grandes rendas e muitos povos eram seus tributários. Esparta não tinha nada disso. Atenas, sobretudo pela sua posição, possuía uma vantagem da qual Esparta estava privada, e que a colocava em situação de destruir inúmeras vezes o Peloponeso, sendo que só isso lhe assegurava todo o império da Grécia. Era um porto vasto e cômodo, era uma marinha formidável devida à previdência daquele rústico Temístocles que não sabia tocar flauta. Poder-se-á, pois, surpreender-se com ter Atenas, possuindo tantas vantagens, afinal sucumbido. Mas, embora a guerra do Peloponeso, que arruinou a Grécia, não tenha dado glória nem a uma nem a outra das repúblicas e tenha sido, sobretudo por parte dos lacedemônios, uma infração às máximas de seu sábio legislador, não deve contudo espantar que, com o decorrer dos tempos, a verdadeira coragem tenha prevalecido sobre os recursos, nem mesmo que a reputação de Esparta lhe tenha fornecido inúmeros deles, que lhe facilitaram a vitória. Envergonho-me, na verdade, de saber essas coisas e de ver-me forçado a dizê-las.

Não será menos importante a outra observação. Segue-se o texto que penso dever apresentar ao leitor.

Supondo-se que todos os Estados que compunham a Grécia tivessem seguido as mesmas leis que Esparta, que nos teria restado dessa terra tão célebre? Seu nome, apenas, teria chegado até nós. Deixaria de formar historiadores para transmitir sua glória à posteridade; o espetáculo de suas tremendas virtudes estaria perdido para nós; por conseguinte, ser-nos-ia indiferente que tivessem existido ou não. Os numerosos sistemas de filosofia, que esgotaram todas as combinações possíveis de nossas idéias e que, se não estenderam bastante os limites de nosso espírito, ensinaram-nos pelo menos onde se fixavam eles; essas obras-primas de eloqüência e de poesia que nos ensinaram todos os caminhos do coração; as artes úteis ou agradáveis que conservam ou embelezam a vida; enfim, a inestimável tradição dos pensamentos e das ações de quantos grandes homens contribuíram para a glória e a felicidade de seus semelhantes — todas essas preciosas riquezas do espírito perder-se-iam para sempre. Os séculos ter-se-iam acumulado, as gerações ter-se-iam sucedido como as dos animais, sem nenhum fruto para a posteridade, e não teriam deixado atrás de si senão uma recordação confusa de sua existência. O mundo teria envelhecido e os homens teriam permanecido numa infância eterna.

Suponhamos, de nossa parte, que um lacedemônio, impelido pelo vigor dessas razões, tivesse querido expô-las a seus compatriotas e tentemos imaginar o discurso que ele poderia fazer na praça pública de Esparta.

"Cidadãos, abri os olhos e saí de

vossa cegueira. Vejo, com tristeza, que só trabalhais para adquirir a virtude, para exercitar vossa coragem e manter vossa liberdade e, no entanto, esqueceis o dever, mais importante, de distrair os ociosos das raças futuras. Dizei-me: para que serve a virtude, senão para causar sensação no mundo? Que vos terá valido ser pessoas de bem, quando ninguém falar de vós? Que importará aos séculos futuros que vos désseis à morte nas Termópilas[21] para a salvação dos atenienses, se não deixais, como eles, nem sistema de filosofia, nem versos, comédias ou estátuas?[22] Apressai-vos, pois, em abandonar leis que só servem para tornar-vos felizes; pensai somente em fazer muito falar de vós quando não mais existirdes e nunca esqueçais que, se não se celebrassem os grandes homens, inútil, seria sê-lo."

Aí está, creio, aproximadamente o que teria podido dizer esse homem, se os éforos[23] o tivessem deixado acabar.

Não é somente nessa passagem que nos advertem quanto a só servir a virtude para fazer com que falem daqueles que a possuem. Em outro ponto, enaltecem-nos ainda os pensamentos do filósofo, por imortais e consagrados à admiração de todos os séculos, *enquanto os outros vêem dissiparem-se suas idéias junto com o dia, a circunstância ou o momento que as viu nascer. Para três quartos dos homens, o novo dia apaga a véspera sem que dela reste o menor traço.* Ah! resta dela pelo menos alguma coisa no testemunho de uma boa consciência, nos infelizes que se aliviou, nas boas ações que se praticou e na memória desse Deus benfazejo que se serviu em silêncio. *"Morto ou vivo"*, dizia o bom Sócrates, *"o homem de bem jamais esqueceu os deuses*[24]." Responder-me-ão talvez, que não se quis falar dessa espécie de pensamentos, e eu respondo que não vale a pena falar de todos os demais.

É fácil compreender que, fazendo tão pouco caso de Esparta, não se chega talvez a mostrar maior estima pelos antigos romanos. *Concorda-se em tê-los como grandes homens, apesar de não fazerem senão pequenas coisas.* Nesse sentido, confesso que há muito tempo não se fazem senão grandes coisas. Censura-se não terem sido verdadeiras virtudes, mas qualidades

[21] *Termópilas:* célebre desfiladeiro da Tessália, cujo nome significa "portas quentes". Leônidas, com trezentos espartanos, sacrificando-se, conseguiu retardar a invasão de dois milhões de persas de Xerxes e permitiu que Atenas reorganizasse sua defesa. (N. de P. A.-B.)

[22] Péricles possuía grandes talentos, muita eloqüência, magnificência e gosto; embelezou Atenas com excelentes trabalhos de escultura, com edifícios suntuosos e obras primas em todas as artes. Também, sabe Deus como foi elogiado pela turba de escritores. Resta, no entanto, ainda por saber, se Péricles foi um bom magistrado, pois na direção dos Estados não se trata de erigir estátuas, mas de governar bem os homens. Não me divertirei expondo os motivos secretos da guerra do Peloponeso, que determinou a ruína da república. Não verificarei se o conselho de Alcibíades era mal ou bem fundado, se Péricles foi justa ou injustamente acusado de malversação; perguntarei unicamente se os atenienses se tornaram melhores ou piores sob o seu governo; pedirei que nomeiem alguém, entre os cidadãos, entre os escravos ou até entre as crianças, que, graças a seus cuidados, se tenha tornado um homem de bem. Aí está, parece-me, a primeira função do magistrado e do soberano, uma vez que o meio mais rápido e certo de tornar os homens felizes não é ornamentar suas cidades nem mesmo enriquecê-las, mas sim torná-los bons. (N. do A.)

[23] *Éforos:* nome dado em Esparta a cinco magistrados eleitos pelos cidadãos, e que contrabalançavam a autoridade dos reis e do senado. (N. de P. A.-B.)

[24] Citação da *Apologia de Sócrates*, de Platão, de acordo com a paráfrase que Montaigne dela oferece. (*Ensaios*, III, XII.) (N. de P. A.-B.)

forçadas, a sua temperança e a sua coragem[25]. Algumas páginas depois, confessa-se que Fabrício desprezava o ouro de Pirro e não se pode ignorar estar a história romana cheia de exemplos da facilidade de enriquecer que tiveram aqueles magistrados, aqueles veneráveis guerreiros que faziam tanto caso de sua pobreza[26]. Quanto à coragem, não sabemos que a covardia não pode compreender a razão e que um poltrão não deixa de fugir, mesmo certo de ser morto ao fugir? *Querer fazer com que os grandes Estados venham a ter as pequenas virtudes das pequenas repúblicas,* dizem, *é como querer forçar um homem forte e robusto a balbuciar num berço.* Eis uma frase que não deve ser nova nas cortes. Teria ela sido muito digna de Tibério ou de Catarina de Médicis[27] e não duvido que um e outra não tenham empregado algo semelhante.

Seria difícil imaginar-se necessário medir a moral com um instrumento de agrimensor. Não se poderia, no entanto, dizer que a extensão dos Estados seja totalmente indiferente aos costumes dos cidadãos. Existe, certamente, alguma proporção entre essas coisas, mas não sei se essa proporção não seria inversa[28]. Aí está uma questão importante que merece ser meditada[29] e creio poder ela ser considerada como ainda indecisa, malgrado o tom mais desdenhoso do que filosófico com o qual é resolvida, neste ponto, com duas palavras.

Era esta, continuam, *a loucura de Catão; com o mau humor e os preconceitos hereditários em sua família, discursou durante toda a vida, combateu e morreu sem nada ter feito de útil para sua pátria.* Não sei se nada fez pela pátria, mas sei que muito fez pelo gênero

[25] "Vejo a maioria dos espíritos de meu tempo fazerem-se de argutos para obscurecer a glória das belas e generosas ações antigas, dando-lhes uma certa interpretação aviltante e inventando-lhes ocasiões e causa vãs. Que alta sutileza! Dêem-me a ação mais excelente e pura, e provavelmente poderei encontrar para ela cinqüenta intenções más. Deus sabe que diversidade de imagens sofre, para quem deseja ampliá-las, nossa vontade íntima! Os engenhosos, em sua maledicência, não são mais maliciosos que asnáticos e grosseiros. O mesmo trabalho que têm para detrair esses grandes nomes e a mesma licença, eu os assumiria de boa vontade para dar-lhes um empurrão a fim de enaltecê-los. Essas figuras raras, escolhidas pela opinião dos sábios para o exemplo do mundo, não fingiria cumulá-las de glória — quanto permitisse minha imaginação — pela interpretação e circunstância favorável; é preciso crer que os esforços de nossa concepção ficam bem abaixo de seus méritos. O ofício dos homens de bem é pintar a virtude a mais bela possível. Nem isso nos seria inconveniente desde que a paixão nos arrebataria a admirar tão santas formas." Não é Rousseau que diz tudo isso, mas Montaigne. (Livro I, capítulo 36.) (N. do A.)

[26] Cúrio, recusando o presente dos samnitas, dizia preferir mandar naqueles que possuíam ouro do que possuí-lo ele próprio. Cúrio tinha razão. Aqueles que amam as riquezas são feitos para servir e os que as desprezam para mandar. Não é a força do ouro que submete os pobres aos ricos, mas, sim, porque, por sua vez, eles também querem enriquecer; sem isso, seriam necessariamente senhores. (N. do A.)

[27] Exemplo de dois soberanos autoritários: Tibério (14-37), segundo imperador romano, difamado por Tácito devido a suas crueldades; *Catarina de Médicis* (1519-1589), mulher de Henrique II, regente de França durante a menoridade de Carlos IX, principal responsável pelo massacre de São Bartolomeu. (N. de P. A.-B.)

[28] Se eu continuasse a disputar com meus adversários, a arrogância deles me levaria por fim à indiscrição. Julgam impressionar-me com o seu desprezo pelos pequenos Estados. Não temem que eu lhes pergunte afinal se convém que haja Estados grandes? (N. do A.)

[29] Rousseau dará sua resposta no *Contrato Social,* Livro III: a democracia supõe "um Estado muito pequeno, no qual se possa reunir com facilidade o povo e onde cada cidadão facilmente conheça todos os outros" (cap. IV); "a monarquia só é conveniente para os grandes Estados" (cap. VI). (N. de P. A.-B.)

humano, oferecendo-lhe o espetáculo e o modelo da mais pura virtude que jamais existiu. Ensinou aqueles que amam sinceramente a verdadeira honra a saber resistir aos vícios de seu século e a detestar essa horrível máxima das pessoas na moda que dizem *ser preciso fazer como os demais*. Com tal máxima iriam, sem dúvida, longe, se tivessem a infelicidade de cair em algum bando de ladrões[30]. Nossos descendentes aprenderão um dia que, nesse século de sábios e de filósofos, o mais virtuoso dos homens foi atirado ao ridículo e tratado como louco, por não ter querido macular sua grande alma com os crimes de seus contemporâneos, por não ter querido ser um celerado com César e os outros bandidos de seu tempo.

Acabamos de ver como os nossos filósofos falam de Catão. Vamos ver como falavam dele os antigos filósofos. *Ecce spectaculum dignum ad quod respiciat intentus operi suo Deus. Ecce par Deo dignum, vir fortis cum mala fortuna compositus. Non video, inquam, quid habeat in terris Jupiter pulchrius, si convertere animum velit, quam ut spectet Catonem, jam partibus non semel fractis, nihilominus inter ruinas publicas erectum*[31].

Aqui está o que, noutro ponto, nos dizem dos primeiros romanos: *Admiro os Brutos, os Décios, as Lucrécias, os Virgínios, os Cévolas*[32]. Já é alguma coisa, neste século em que vivemos. *Porém mais admiraria um Estado potente e bem governado! Um Estado potente e bem governado!* Eu também, certamente. *No qual os cidadãos não fossem condenados a virtudes tão cruéis.* Compreendo; é mais cômodo viver numa situação em que cada um seja dispensado de ser homem de bem[33]. Mas, se os cidadãos desse Estado que se admira, por qualquer infelicidade se vissem obrigados a renunciar à virtude ou a praticar tais virtudes cruéis, e tivessem coragem para cumprir seu dever, isso constituiria uma razão para admirá-los menos?

Tomemos o exemplo que mais revolta nosso século e examinemos a conduta de Bruto, magistrado soberano, mandando matar seus filhos que tinham conspirado contra o Estado num momento crítico, quando pouco se precisava para subvertê-lo. É certo que, se lhes tivesse concedido graça, seu cole-

30 No texto francês, *Cartouchiens:* bandoleiros célebres do fim do século XVII, assim chamados devido ao nome de seu chefe, Cartouche. (N. de P. A. B.)

31 "Eis um espetáculo que merece ser contemplado por Deus, quando ele se voltar para sua obra. Eis o igual de Deus: um homem corajoso, preparado para a luta contra o destino mau. Não conheço nada de mais belo, digo, para Júpiter, nesta terra, caso queira voltar sua atenção para ela, do que olhar Catão que, apesar de seu partido ter sido inúmeras vezes despedaçado, continua de pé no meio das ruínas públicas." (Sêneca, *Da Providência*, II.) (N. de P. A. B.)

32 *Bruto* instituiu em Roma a República, expulsando os Tarquínios; tendo seus filhos conspirado para restabelecer estes últimos no poder, Bruto, na qualidade de cônsul, condenou-os à morte e presidiu à sua execução. Um de seus descendentes tornou-se célebre na luta contra César, tendo participado de seu assassinato. *Décio:* nome de três romanos que se devotaram aos deuses infernais para assegurar a vitória dos exércitos romanos. *Lucrécia* matou-se de desespero por ter sido violada por um filho de Tarquínio, o Soberbo; esse acontecimento determinou o estabelecimento da república em Roma (50 a.C.). *Virgínio:* centurião que matou a filha para subtraí-la às investidas de um decênviro, o que determinou a queda deste. *Múcio Cévola*, isto é, o canhoto, tendo malogrado no atentado contra o rei etrusco que cercava Roma, colocou a mão direita num braseiro ardente a fim de puni-la por ter se enganado. (N. de P. A.-B.)

33 O *Contrato Social* basear-se-á nessa idéia de que a regeneração do indivíduo corrompido só pode processar-se por uma estrita obediência à vontade geral; a vida social impõe a moralidade interior. (N. de P. A.-B.)

ga infalivelmente teria salvado todos os outros cúmplices e a república estaria perdida. Que importa? — dir-me-ão. Se é indiferente, suponhamos, pois, que tivesse acontecido e, tendo Bruto condenado à morte algum malfeitor, o culpado lhe falasse assim: "Cônsul, por que me fazes morrer? Terei feito pior do que trair minha pátria? e não sou também teu filho?" Gostaria que se dessem ao trabalho de dizer-me o que Bruto poderia ter respondido.

Bruto, dir-me-ão, deveria ter abdicado do consulado em lugar de fazer seus filhos perecerem. E eu digo que todo magistrado que, em circunstância tão perigosa, esquece o zelo pela pátria e abdica da magistratura, é um traidor que merece a morte.

Não há meio termo: era preciso que Bruto fosse um infame ou que as cabeças de Tito e de Tibério tombassem, por sua ordem, sob os machados dos litores. Com isso não quero dizer que muita gente se decidisse como ele.

Embora não se decidam abertamente pelos últimos tempos de Roma, deixam entender que os preferem aos primeiros e têm tanto trabalho para perceber os grandes homens, através da simplicidade desses, quanto o tenho eu próprio para perceber pessoas de bem na pompa dos outros. Opõem Tito a Fabrício; omitem, porém, a diferença de que no tempo de Pirro todos os romanos eram Fabrícios, enquanto que, sob o reinado de Tito, somente ele era homem de bem[3 4]. Esquecerei, caso queiram, as ações heróicas dos primeiros romanos e os crimes dos últimos, mas o que não poderia esquecer é ser a virtude glorificada por uns e desprezada por outros, e que, enquanto havia coroas para os vencedores dos jogos do circo, não existia nenhuma para aquele que salvava a vida de um cidadão. Não se creia, contudo, que tal seja peculiar a Roma. Tempo houve em que a república de Atenas era bastante rica para dispensar somas imensas com seus espetáculos e para pagar muito bem autores, comediantes e até espectadores. Foi nesse tempo que não se teve dinheiro para defender o Estado contra os empreendimentos de Filipe.

Chegam, por fim, aos povos modernos e não me darei ao trabalho de seguir os raciocínios que julgam oportuno fazer sobre esse assunto. Observarei unicamente que constitui vantagem pouco honrosa a que se obtém sem refutar as razões do adversário mas, sim, impedindo-o de dizê-las.

Não acompanharei também as reflexões que se dão ao trabalho de fazer, sobre o luxo, a polidez, a admirável educação de nossos filhos[3 b]; sobre os melhores métodos para ampliar nossos conhecimentos, a utilidade das ciências e o deleite das belas-artes, e sobre outros pontos, a maioria dos quais nenhuma relação tem comigo, sendo que alguns chegam até a refutar-se

3-4 Se Tito não tivesse sido imperador, nunca teríamos ouvido falar dele, pois teria continuado a viver como os demais. Só se tornou homem de bem quando, deixando de receber o exemplo de seu século, teve oportunidade de dar um outro melhor. *Privatus atque etiam sub patre principe, ne odio quidem, nedum vitupe. ratione publica, caruit.* (Suetônio, *Vida de Tito*, cap. I.) *At illi ea fama pro bono cessit, conversaque est in maximas laudes.* (Id., cap. VII.)* (N. do A.)

* "Como mero particular, enquanto seu pai era imperador, não deixou de atrair sobre si o ódio e, com muito mais razão, a reprovação pública." (Suetônio, *Vida de Tito*, cap. I.) "Mas perdeu tal reputação e passou a ter a de um homem de bem, suscitando os maiores elogios." (Id., cap. VII.) *Tito*, filho de Vespasiano, imperador romano de 79 a 81 d.C., tinha por hábito dizer: "Perdi meu dia", quando passava um dia sem encontrar ocasião de fazer o bem ou de conceder uma graça. *Fabrício*, cônsul em 282 a.C., celebrizou-se pela simplicidade de seus costumes, pela sua probidade e desinteresse. (N. de P. A. B.)

entre si. Contentar-me-ei ainda com citar alguns trechos tomados ao acaso e que me pareceram necessitar de esclarecimentos. Será preciso que eu me limite a frases, na impossibilidade de seguir raciocínios cujo fio não pude apreender.

Pretende-se que as nações ignorantes que tiveram *idéias de glória e de virtude são exceções singulares, que não podem contribuir para qualquer preconceito contra as ciências.* Muito bem, mas todas as nações sábias, com suas belas idéias de glória e de virtude, perderam sempre o amor por elas e a sua prática. Tal coisa acontece sem exceções. Passemos a prová-lo. *Para nos convencermos disso, lancemos os olhos sobre o imenso continente da África, no qual nenhum mortal é suficientemente afoito para penetrar ou suficientemente afortunado para ter feito tal tentativa impunemente.* Assim, por não termos podido penetrar no continente da África, por ignorarmos o que lá se passa, levam-nos a concluir que seus povos são carregados de vícios. Mas, se tivéssemos encontrado o meio de levar nossos vícios até lá, é que deveríamos concluir desse modo. Se eu fosse chefe de qualquer um dos povos da Nigrícia[36], asseguro que levantaria, na fronteira do país, um patíbulo no qual mataria sem misericórdia o primeiro europeu que ousasse penetrar nele e o primeiro cidadão que tentasse de lá sair[37]. *A américa não nos oferece espetáculos menos vergonhosos para a espécie humana.* Sobretudo depois que os europeus aí estão. *Entre cem povos bárbaros ou selvagens em ignorância, encontraremos um único virtuoso.* É verdade: encontraremos pelo menos um, mas jamais se viram povos virtuosos cultivadores das ciências. *A terra deixada inculta não é inútil; produz venenos e nutre monstros.* Aí está o que ela começa a dar naqueles lugares em que o gosto das artes frívolas fez com que se abandonasse o gosto pela agricultura. Nossa alma, poder-se-á também dizer, não é de modo algum inútil quando a virtude a abandona; produz ficções, romances, sátiras, versos, nutre vícios.

Se os bárbaros realizaram conquistas, é porque eram muito injustos. Que éramos nós, então, pergunto-vos, quando conquistamos a América, feito que tanto admiram? Mas, a que ponto pessoas que possuem canhões, cartas marinhas e bússolas podem cometer injustiças! Dir-me-ão que o acontecimento assinala o valor dos conquistadores? Assinala somente a sua astúcia e habilidade, mostra que um homem esperto e sutil pode obter, com seu engenho, o sucesso que um homem bravo só atinge com seu valor. Falemos sem parcialidade. Quem julga

[35] Não se deve perguntar se os pais e os professores não terão o cuidado de afastar dos olhos de seus filhos e de seus alunos minhas obras perigosas. Que indecência não seria se essas crianças tão bem educadas passassem a desprezar coisas tão belas e a preferir prazerosamente a virtude ao saber! Tal coisa me lembra a resposta de um preceptor lacedemônio, a quem, por caçoada, perguntaram o que ensinava a seu aluno: "Ensino-o", disse ele, "a amar as coisas honestas*". Se eu encontrasse entre nós um homem tal dir lhe ia no ouvido: "Tende cuidado de não falar assim, pois jamais tereis discípulos; dizei, pelo contrário, que o ensinais a palrar agradavelmente e asseguro-vos a fortuna". (N. do A.)

* Citação de Plutarco. Essa nota inteira anuncia a reforma pedagógica que será instituída no *Emílio*. (N. de P. A. B.)

[36] *Nigrícia:* o Níger e, por extensão, o conjunto de todos os povos negros da África. (N. de P. A. B.)

[37] Perguntar-me-ão, talvez, qual o mal que pode fazer ao Estado um cidadão que de lá sai para não tornar a voltar. Faz mal aos outros pelo mau exemplo que dá, e a si mesmo pelos vícios que vai procurar. De qualquer modo, é a Lei que deve prevenir tal coisa: é preferível que seja enforcado a ser mau. (N. do A.)

ríamos mais corajoso: o odioso Cortez subjugando o México à força de pólvora, perfídia e traições, ou o infortunado Guatemozin[38], estendido sobre carvões ardentes por honestos europeus desejosos de obter seus tesouros, exprobrando um de seus funcionários de quem o mesmo tratamento arrancava alguns queixumes e dizendo-lhe orgulhosamente: "E eu, estou sobre rosas?"

Dizer que as ciências nasceram da ociosidade é, visivelmente, abusar dos termos; elas nascem do lazer, mas preservam da ociosidade. Assim um homem que, à borda de uma grande estrada, se distraísse atirando em caminhantes, poderia dizer que ele empregava o seu lazer garantindo-se contra a ociosidade. Não compreendo essa distinção entre o lazer e a ociosidade, mas estou bem certo de que nenhum homem honesto jamais poderá gabar-se de ter lazer enquanto tiver alguma coisa de bem para fazer, uma pátria para servir e infelizes para socorrer; desafio, ainda, que me mostrem, em meus princípios, qualquer sentido honesto a que possa ser aplicada a palavra *lazer*. *O cidadão cujas necessidades o prendem à charrua não está mais ocupado do que o geômetra ou o anatomista.* Não mais do que a criança que constrói um castelo de cartas, porém, mais utilmente. *A pretexto de ser o pão necessário, impor-se-á que todo o mundo passe a trabalhar a terra?* Por que não? Que passem mesmo, caso necessário: gostaria mais de ver os homens comerem ervas nos campos do que se entredevorarem nas cidades[39]. Em verdade, tais como peço que sejam, assemelhar-se-ão bastante aos animais e, tais como são, assemelham-se bastante aos homens.

O estado de ignorância é um estado de medo e de necessidade; tudo é, então, perigo para nossa fragilidade. A morte ronda sobre nossas cabeças, esconde-se na erva que calcamos com os pés. Quando tudo se teme e se tem necessidade de tudo, qual a disposição mais razoável do que querer tudo conhecer? Basta considerar as inquietações contínuas dos médicos e dos anatomistas sobre a sua vida e sua saúde para verificar se os conhecimentos servem para tranqüilizar-nos quanto a nossos perigos. Como os conhecimentos descobrem sempre muito mais perigos do que meios para nos garantirem contra eles, não é de espantar que só contribuam para aumentar nossos alarmas e tornar-nos pusilânimes. Os animais, a esse respeito, vivem em profunda segurança e não se sentem pior por isso. Uma vitela não tem necessidade de estudar botânica para aprender a escolher o seu feno e o lobo devora a presa sem pensar em indigestão[40]. Para responder a isso, ousar-se-á tomar o partido do instinto contra a razão? É precisamente o que eu desejo.

Parece, dizem-nos, *que há um número excessivo de trabalhadores e que se teme que faltem filósofos. Perguntarei,*

[38] *Cortez* (1485-1547), capitão espanhol, conquistou o México. *Guatemozin*, último imperador indígena do México, enforcado em 1522 por ordem de Cortez; antes da execução, infligiram-lhe o suplício relatado por Rousseau.

[39] Rousseau ultrapassa seu pensamento, como, aliás, sói freqüentemente acontecer num tal assunto. A expressão empregada por ele, neste ponto, espalhou-se rapidamente e foi vivamente criticada. Rousseau mudará de opinião na *Carta a Philopolis*.

[40] Esse argumento, que tende a opor o automatismo, a inconsciência e o finalismo do instinto à liberdade e à inteligência da consciência, tornara-se tradicional desde a *Procura da Verdade* de Malebranche (1674).

de minha parte, se temem que faltem indivíduos para exercer as profissões lucrativas. Como se conhece mal o império da cupidez! Tudo, desde nossa infância, nos força a condições úteis. E que preconceitos não se terão de vencer, de que coragem não se carecerá, para não ser mais do que um Descartes, um Newton, um Locke!

Leibniz e Newton morreram cheios de bens e de honrarias, e mereceriam ainda muitas outras. Poderíamos dizer que foi por moderação que não se elevaram até o arado? Conheço suficientemente o império da cupidez para saber que tudo nos leva às profissões lucrativas; eis por que digo que tudo nos distancia das profissões úteis. Um Hébert, um Lafrenaye, um Dulac, um Martin[41] ganham, num dia, mais dinheiro do que todos os trabalhadores de uma província poderiam ganhar num mês. Poderia propor um problema muito curioso sobre este trecho de que ora me ocupo. Seria, separando as duas primeiras linhas e lendo-as isoladas, adivinhar se são extraídas de meus escritos ou dos de meus adversários.

Os bons livros são a única defesa dos espíritos fracos, isto é, das três quartas partes dos homens, contra o contágio do exemplo. Em primeiro lugar, os sábios jamais escreverão tantos livros quantos são os maus exemplos dados por eles. Segundo, haverá sempre mais livros maus do que bons. Terceiro, os melhores guias que as pessoas de bem possam ter são a razão e a consciência. *Paucis est opus litteris ad mentem bonam.* Quanto àqueles que têm o espírito ambíguo ou a consciência empedernida, nunca a leitura poderá servir-lhes para alguma coisa. Enfim, quaisquer que sejam os homens, só lhes são necessários os livros de religião, os únicos que nunca condenei.

Pretendem fazer-nos lastimar a educação dos persas. Notai que é Platão que pretende isso. Acreditei proteger-me com a autoridade desse filósofo, mas vejo que nada poderá defender-me contra a animosidade de meus adversários. *Tros Rutulusve fuat*[42], preferem eles estraçalhar-se uns aos outros do que me dar o menor quartel, e causam mais mal uns aos outros do que a mim[43]. *Essa educação era,* dizem, *fundamentada em princípios bárbaros; porque se dava um professor para o exercício de cada virtude, ainda que a virtude seja indivisível, porque se tratava de inspirá-la e não de ensiná-la, de fazer com que se gostasse de sua pátria e não de demonstrar sua teoria.* Quantas coisas não teria que responder! Mas não se deve fazer ao leitor a injúria de tudo dizer-lhe. Contentar-me-ei com duas observações. A primeira dizendo que quem deseja educar uma criança não começa por dizer-lhe que se deve praticar a virtude, pois não seria compreendido; ensina-o a ser verdadeiro e, depois, a ser sóbrio e, depois, a ser corajoso, etc. e enfim, ensina-lhe que se dá o nome de virtude ao conjunto de todas essas coisas. A

[41] Indubitavelmente trata-se de intendentes gerais. O rei conferia-lhes a coleta dos impostos indiretos; alcançavam proveitos consideráveis e mostravam-se de uma impiedade rigorosa.

[42] "Que ele seja troiano ou rútulo." (Virgílio, *Eneida.*)

[43] Passa pela minha mente um novo projeto de defesa e não prometo que não tenha a fraqueza de um dia executá-lo. Essa defesa compor-se-á somente de razões extraídas de filósofos; seguir-se-á daí que, se acharem más as razões, é porque foram uns tagarelas como é minha opinião, e, se forem consideradas boas, ganharei a causa. (N. do A.)

segunda diz que somos nós que nos contentamos com demonstrar a teoria, mas que os persas ensinam a prática. Vede meu *Discurso*, página 15, nota 2.

Todas as censuras que fazem à filosofia atingem o espírito humano... Concordo. *Ou, antes, ao autor da natureza, que nos fez tal como somos.* Se ele nos fez filósofos, para que tanto trabalho a fim de nos transformarmos em filósofos? *Os filósofos eram homens e se enganaram; dever-se-á surpreender-se com isso?* Deveremos surpreender-nos quando eles não se enganarem mais. *Lastimemo-los, aproveitemo-nos de seus erros e corrijamo-nos.* Sim, corrijamo-nos e não filosofemos mais. *Mil caminhos conduzem ao erro, um único à verdade...* Aí está precisamente o que eu dizia. *Será preciso ficar surpreso, por tantas vezes ter-se escarnecido dela e que ela tenha sido descoberta tão tarde?* Ah! finalmente a encontramos.

Citam-nos um julgamento de Sócrates que trata não dos sábios mas dos sofistas, não das ciências, mas do abuso que se pode fazer delas. Que mais pedir àquele que sustenta que todas as ciências não passam de abusos e que todos os nossos sábios são verdadeiros sofistas? *Sócrates era chefe de uma seita que ensinava a duvidar.* Eu diminuiria de muito minha admiração por Sócrates se acreditasse ter ele tido a tola vaidade de ser chefe de seita. *E ele, com justiça, censurava o orgulho daqueles que pretendem tudo saber.* Isto é, o orgulho de todos os sábios. *A verdadeira ciência está bem longe de ser afetação.* É verdade, mas é da nossa que falo. *Sócrates é nesse ponto, testemunho contra si mesmo.* Isso me parece difícil de entender. *O mais sábio dos gregos não coraria por sua ignorância.* O mais sábio dos gregos nada sabia de sua própria opinião: concluí quanto aos outros. *As ciências não têm, pois, suas fontes nos nossos vícios.* Nossas ciências têm, pois, fontes em nossos vícios. *Não são, pois, todas elas nascidas do orgulho humano.* Já dei, atrás, minha opinião a esse respeito. *Declamação vã que não pode iludir senão espíritos prevenidos.* Não sei responder a isso.

Falando-se dos limites do luxo, pretendem que, nesse assunto, não se deve raciocinar partindo-se do passado para chegar ao presente. *Quando os homens andavam completamente nus, aquele que primeiro resolveu calçar uns tamancos passou por voluptuoso; de século a século não se deixou de gritar contra a corrupção, sem compreender o que se desejava dizer.*

É verdade que, até nosso tempo, o luxo, ainda que reinando sempre, fora pelo menos considerado, em todas as épocas, como a fonte funesta de uma infinidade de males. Ficava reservado ao Sr. Melon[44] o ser o primeiro a publicar essa doutrina envenenada, cuja novidade granjeou-lhe mais sectários do que a solidez de suas razões. Não temo ser o único a combater, neste meu século, essas odiosas máximas que só tendem a destruir e aviltar a virtude e a fazer ricos e miseráveis, isto é, a sempre fazer maus.

Crêem embaraçar-me terrivelmente perguntando-me até onde se deve limitar o luxo. Minha opinião é que absolutamente não se precisa dele. Para além da necessidade física, tudo é fonte do mal. A natureza já nos dá muitas necessidades e, no mínimo, representará enorme imprudência multiplicá-las sem necessidade e colocar, dessa maneira, a alma em dependência ainda maior. Não é sem razão que Sócrates, olhando a exposição de uma loja, felicitava-se de nada ter a ver com tudo

[44] Ensaio político sobre o comércio, 1736. (N. do P. A. - B.)

aquilo. Apostamos cem contra um quanto à culpabilidade do primeiro homem que calçou tamancos, a menos que ele sofresse dos pés. Quanto a nós, já nos vemos demasiadamente constrangidos a usar sapatos, para não sermos dispensados de ter virtude.

Já afirmei, em outro lugar, que não me propunha a abalar a sociedade atual, a queimar as bibliotecas e todos os livros, a destruir os colégios e as academias, e devo acrescentar, aqui, que não pretendo também reduzir os homens a se contentarem unicamente com o necessário. Sei, muito bem, que não se deve acariciar o projeto quimérico de fazer com isso pessoas de bem, mas achei-me na obrigação de dizer, sem rebuços, a verdade que me perguntaram. Vi o mal e procurei encontrar as suas causas; outros mais espertos ou mais insensatos poderão achar o remédio.

Estou cansado, e descanso a pena para não mais retomá-la nesta disputa demasiado longa. Sei que um número muito grande de autores[45] aplicou-se em refutar-me; estou muito aborrecido por não poder responder a todos, mas acredito ter mostrado, por intermédio daqueles que escolhi[46] para isso, que não é o medo que me detém em relação aos demais.

Esforcei-me por erigir um monumento que, de modo algum, devesse à arte sua força e solidez, somente a verdade, a quem o consagrei, tem o direito de torná-lo forte e, se mais uma vez revido os golpes que lhe desferem, defendo-o mais por respeito próprio do que para prestar-lhe socorro de que não necessita.

Que me seja permitido, ao terminar, protestar dizendo ter sido somente o amor à humanidade e à virtude que me fez romper o silêncio, e que a amargura de minhas invectivas contra os vícios, dos quais sou testemunha, não nasce senão da dor que me inspiram e do ardente desejo que tenho de ver os homens mais felizes e, sobretudo, mais dignos de ser felizes.

[45] Há até pequenos escritos críticos feitos para o divertimento dos jovens, nos quais me dão a honra de lembrarem-se de mim. Não os li e seguramente não os lerei, mas nada me impede de dar-lhes a importância que merecem e não duvido, de modo algum, que tudo isso seja muito divertido. (N. do A.)

[46] Asseguram-me que o Sr. Gautier deu-me a honra de replicar-me, embora eu não lhe tivesse respondido e até explicado as razões pelas quais não o fazia. Parece que o Sr. Gautier não achou essas razões boas, uma vez que se dá ao trabalho de refutá-las. Bem vejo que é preciso ceder ao Sr. Gautier e convenho sinceramente que errei ao não lhe responder; eis-nos, pois, de acordo. Sinto não poder reparar minha falta, pois, por infelicidade, não é mais tempo disso e ninguém saberia do que estaria eu tratando*. (N. do A.)

* Borde, que provocou esta "Resposta" com um discurso pronunciado perante a Academia de Lião em 1751, e impresso em 1752, voltaria à carga no ano seguinte com novo discurso cuja novidade, segundo Petitain, é nula, pois apenas repisa o que já dissera. Não obstante, a nota de Rousseau parece antes referir-se a qualquer intriga miúda e gratuita do que à nova investida de Borde. Assim, esta réplica que se chamou "última", porque Rousseau não desejava mais voltar ao assunto — o que, aliás, não conseguiu fazer —, acabou por ser, em verdade, a última (e única) resposta a Borde. (N. de L. G. M.)

CARTA DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU

sobre uma nova refutação de seu *Discurso* por um Acadêmico de Dijon

Acabo de ver, senhor, uma brochura intitulada *Discurso que recebeu o prêmio da Academia de Dijon em 1750, etc., acompanhado por uma refutação a esse discurso, feita por um Acadêmico de Dijon que lhe recusou o seu sufrágio*[1], e pensava, percorrendo esse trabalho, que, em lugar de baixar ao ponto de fazer-se editor de meu *Discurso*, o acadêmico, que lhe recusou o seu sufrágio, deveria antes ter publicado a obra a que teria concedido o prêmio — tal seria uma excelente maneira de refutar o meu.

Aí está, pois, um de meus juízes que não se recusa a tornar-se meu adversário e que acha bastante mau terem-me honrado seus colegas com o prêmio. Confesso que eu mesmo me surpreendi com o prêmio; esforcei-me por merecê-lo, mas nada fiz para obtê-lo. Aliás, embora eu soubesse não adotarem os acadêmicos as opiniões dos autores que premiam, e que o prêmio não é conferido àquele que se crê ter sustentado a melhor causa, mas àquele que falou melhor, mesmo supondo-me nesse caso, estava bem longe de esperar de uma academia essa imparcialidade da qual nem sempre os sábios fazem uso nas ocasiões em que se trata de seus interesses.

Mas, se fiquei surpreendido com a eqüidade de meus juízes, confesso que não o estou menos com a indiscrição de meus adversários: como ousam demonstrar tão de público o mau humor causado pela honra que recebi? Como não percebem o dano irreparável que, com isso, fazem à sua própria causa? Que não se iludam pensando que alguém se vai enganar quanto ao motivo de sua mágoa; se estão aborrecidos por ter sido meu *Discurso* laureado, não é por ser malfeito, pois todos os dias são premiados outros tão maus quanto esse e eles nada dizem, mas sim por outro motivo, que atinge mais de perto a sua profissão e não é difícil de perceber. Bem sabia que as ciências corrompiam os costumes, tornavam os homens injustos e ciumentos, e levavam-nos a sacrificar tudo ao seu interesse e à sua glória vã; acreditei, porém, que tal coisa se fazia com um pouco mais de decência e de habilidade. Via que os letrados aludiam incessantemente à eqüidade, à moderação, à virtude e, sob a salvaguarda sagrada dessas belas palavras, se entregavam impunemente às suas paixões e vícios; jamais acreditei, porém, que tivessem a audácia de censurar publicamente a imparcialidade de seus confrades. Em todos os lugares, a glória dos julgadores consiste em se pronunciarem de acordo com a eqüidade e contra seu próprio interesse; só as ciências podem transformar, naqueles que as cultivam, a integridade

[1] Esse acadêmico era Le Cat, secretário perpétuo da Academia de Rudo. Rousseau sabia-o, como se verifica pela nota em que satirizou o grego dos médicos. (N. de L. G. M.)

em crime — belo privilégio, o seu!

Ouso dizer que a Academia de Dijon, fazendo muito pela minha glória, fez muito pela sua; dia virá em que os adversários de minha causa aproveitar-se-ão desse julgamento para provar que a cultura das letras pode associar se com a eqüidade e o desinteresse. Os partidários da verdade responderão, então, a eles: "Aí está um exemplo particular que parece depor contra nós; lembrai vos, porém, do escândalo que esse julgamento causou na época, na multidão dos letrados, e da maneira pela qual se lamentaram; extraí disso uma conseqüência exata de suas máximas."

Não é, a meu ver, imprudência desprezível o queixar-se de ter proposto a Academia seu assunto como problema. Deixo de parte a pequena possibilidade que haveria de ter alguém, no entusiasmo universal que hoje reina, a coragem de renunciar voluntariamente ao prêmio, decidindo se pela negativa, mas não sei como há filósofos que ousem desgostar-se com oferecer-se-lhes vias de discussão: belo amor pela verdade, esse, que vacila quando se examina o pró e o contra. Nas pesquisas de filosofia, o melhor meio de tornar uma opinião suspeita é excluir a opinião contrária. Aquele que assim age, dá a impressão de má fé e de desconfiar da excelência de sua causa. A França toda está à espera da peça que este ano receberá o prêmio da Academia Francesa; não somente, com toda a certeza, superará meu *Discurso*, o que não será difícil, mas não se poderia mesmo duvidar que será uma obra-prima. No entanto, em que influirá isso para a solução da questão? Absolutamente nada, pois cada um, depois de tê-la lido, dirá: ***Esse discurso é belíssimo; mas, se o autor tivesse tido a ousadia de tomar o partido contrário, teria talvez feito outro ainda mais belo***

Percorri a nova Refutação. É mais uma, porém não sei por que fatalidade as obras de meus adversários, que trazem esse título tão decisivo, são sempre aquelas em que sou pior refutado. Percorri, pois, essa refutação sem ter o menor arrependimento da resolução que tomei de não mais responder a ninguém: contentar-me-ei com citar uma única passagem, pois, baseando-se nela, o leitor poderá julgar se tenho razão ou não. É a seguinte:

Concordaria com que se pode ser um homem honesto sem talento; mas só se estará obrigado, na sociedade, a ser um homem honesto? E que será um homem honesto, ignorante e sem talento? Um fardo inútil, uma carga no mundo, etc. Certamente não responderei a um autor capaz de escrever dessa maneira e acho que pode agradecer-me por isso.

Não haveria também meios, a menos que se quisesse ser tão difuso quanto o autor, de responder à numerosa coleção de passagens latinas, versos de La Fontaine, de Boileau, de Molière, de Voltaire, de Regnard, do Sr. Gresset, nem à história de Nemrod, nem à dos camponeses picardos, pois o que se poderá dizer a um filósofo que nos assegura querer mal aos ignorantes porque seu rendeiro da Picardia, que não é um doutor, lhe paga com exatidão — para ser verídico — mas não lhe dá bastante dinheiro de sua terra? O autor se ocupa tanto com suas propriedades, que fala até da minha. Uma propriedade minha! A propriedade de Jean-Jacques Rousseau! Na verdade, eu o aconselho a me caluniar[2] com mais habilidade.

[2] Se o autor me der a honra de refutar esta carta, procurará, sem dúvida, provar me em bela e douta demonstração, apoiada em autoridades bastante graves, que absolutamente não constitui crime possuir uma propriedade. Com efeito, pode ser que não constitua um crime para outros, mas para mim o seria. (N. do A.)

Se eu tivesse de responder a qualquer parte da Refutação, seria às mordacidades de que está cheia essa crítica, mas, como elas nada têm com o caso, não me afastarei da máxima constante, que sempre segui, de encerrar-me no assunto de que trato sem nele nada pôr de pessoal: o verdadeiro respeito que se deve ao público consiste em poupar lhe não verdades tristes, que lhe podem ser úteis, mas sim todas as disputazinhas entre autores[3], com as quais se enchem as obras de polêmica e que só servem para satisfazer uma animosidade vergonhosa. Querem que eu tenha tomado em Clenard[4] um dito de Cícero — seja; que cometi solecismos — admito; que cultivo as belas letras e a música, apesar do mal que penso delas — caso se queira, concordarei com isso, devendo sofrer numa idade mais razoável a pena dos divertimentos de minha juventude. Mas, finalmente, que importa tudo isso, tanto para o público quanto para a causa das ciências? Rousseau pode falar francês com dificuldade e a gramática não será com isso mais útil à virtude. Jean-Jacques pode ter uma má conduta e a dos sábios não será melhor. Aí estão todas as respostas que darei e, creio, todas as que devo dar a essa nova refutação.

Terminarei esta carta e o que tenho a dizer sobre um assunto debatido por tão longo tempo, dando a meus adversários um conselho que certamente desprezarão e, todavia, seria preferível que pensassem no partido que dele poderiam tirar: é o de não consultar tão excessivamente seu zelo, que se esqueçam de consultar suas forças e *quid valeant humeri*[5]. Dir-me-ão, sem dúvida, que eu deveria tomar esse conselho para mim mesmo, o que pode ser verdadeiro. Haveria, porém, pelo menos uma diferença: eu estaria sozi-

[3] Pode-se ver, no *Discurso de Lião*, um modelo belíssimo da maneira como convém aos filósofos atacarem e combaterem sem mordacidade e invectivas. Orgulho-me também de poderem encontrar em minha resposta, que se está imprimindo, um exemplo de como se pode defender aquilo que se crê verdadeiro, com toda a força de que se é capaz, sem aspereza contra aqueles que o atacam. (N. do A.)

[4] Se eu dissesse que uma citação tão bizarra certamente provém de alguém a quem o *Método Grego* de Clenard é mais familiar do que os *Ofícios* de Cícero e que, conseqüentemente, parece comportar-se gratuitamente na defesa das boas letras; se eu acrescentasse que existem profissões como, por exemplo, a cirurgia, na qual se empregam tantos termos derivados do grego, obrigando as pessoas que a exercem à contingência de aprenderem algumas noções elementares dessa língua — seria adotar o tom do novo adversário e responder como ele teria feito em meu lugar. Quanto a mim, posso responder que, quando arrisquei a palavra *investigação*, quis prestar um serviço à língua, tentando introduzir nela uma palavra doce, harmoniosa, cujo sentido já é conhecido e que não tem nenhum sinônimo em francês. Tais são, segundo creio, todas as condições necessárias que se exigem para autorizar essa liberdade salutar.

Ego cur, adquirere pauca
Si possum, invideor, cum lingua Catonis et Ennii
*Sermonem patrium ditaverit?**

Desejei, sobretudo, transmitir exatamente meu pensamento. Sei, é verdade, que a primeira regra de nossos escritores é a de escrever corretamente e, como dizem eles, falar francês: isso resulta de terem pretensões e de desejarem parecer que possuem correção e elegância. A primeira regra para mim, que não me preocupo de modo algum com o que possam pensar de meu estilo, consiste em fazer-me compreender. Não hesitarei, sempre que, com o auxílio de dez solecismos, puder explicar-me com maior vigor e clareza. Contanto que eu seja mais compreendido pelos filósofos, de boa vontade deixo os puristas correrem atrás das palavras. (N. do A.)

* "Se eu pudesse acrescentar alguma coisa, por que haveria de ser invejado, uma vez que a língua de Catão e de Ênio enriqueceu o idioma pátrio?"
(Horácio, *Arte Poética*, v. 55-57.) (N. de P. A. - B.)

[5] "O que os ombros agüentam." (*Ibidem*, v. 40.) (N. de P. A. - B.)

nho do meu lado, enquanto que, sendo deles o da multidão, pareceriam os recém-vindos dispensados de enfileirarem-se ou obrigados a fazer melhor do que os outros.

Temendo que tal conselho pareça temerário ou presunçoso, junto aqui uma amostra dos raciocínios de meus adversários pela qual se poderá aquilatar a exatidão e o valor de suas críticas. *Os povos da Europa*, dissera eu, *viviam há alguns séculos num estado pior do que a ignorância. Não sei que algaravia científica, ainda mais desprezível do que a ignorância, usurpara o nome do saber e opunha um obstáculo quase invencível à sua volta. Precisou-se de uma revolução para devolver os homens ao senso comum.* Os povos tinham perdido o bom senso não porque fossem ignorantes, mas por possuírem a tolice de crer saber alguma coisa com os grandes ditos de Aristóteles e a doutrina impertinente de Raymond Lulle [6]; seria necessária uma revolução para ensinar-lhes que eles nada sabem e nós teríamos muita necessidade de uma outra para ensinar-nos a mesma verdade. Segue-se o argumento de meus adversários: *Deve-se essa revolução às letras, elas devolveram o bom senso, de acordo com a opinião do autor, mas, também segundo ele, corromperam os costumes; será preciso, pois, que um povo renuncie ao bom senso para ter bons costumes.* Três escritores subseqüentemente repetiram esse belo raciocínio. Pergunto-lhes, agora, o que preferem que eu acuse: o seu espírito, por não terem podido penetrar no sentido claríssimo desse trecho, ou a sua má fé, por fingirem não entendê-lo? São letrados e, por isso, a escolha não será duvidosa. Mas o que diremos das interpretações divertidas que esse último adversário tem o prazer de emprestar ao desenho do frontispício de meu livro? Acreditaria ter magoado meus leitores, tratando-os como crianças, ao interpretar-lhes uma alegoria tão clara, ao dizer-lhes que o facho de Prometeu é o das ciências, feito para incentivar os grandes gênios, que o sátiro que, vendo o fogo pela primeira vez, corre a ele e quer agarrá-lo, representa os homens vulgares que, seduzidos pelo brilho das letras, se entregam temerariamente ao estudo, e que o Prometeu, que grita e o adverte do perigo, é o cidadão de Genebra. Essa alegoria é justa e bela, ouso considerá-la sublime. Que se deve pensar de um escritor que meditou sobre ela e não conseguiu entendê-la? Pode-se pensar que um tal homem não teria sido um grande doutor entre os egípcios, seus amigos.

Tomo, pois, a liberdade de oferecer a meus adversários e, sobretudo, ao último, esta sábia lição de um filósofo sobre um outro assunto: Sabei que não há nenhuma objeção que possa fazer maior mal a vosso partido do que as más respostas. Sabei que se não tiverdes dito nada de valia, aviltarão vossa causa ao dar-vos a honra de crer que nada nela se continha de melhor para ser dito.

Sou, etc.

[6] Raymond Lulle (1235-1315): filósofo e alquimista catalão, denominado "o Iluminado", autor da *Ars Magna*, um dos livros mais curiosos da escolástica. (N. de P. A.-B.)

PREFÁCIO DE NARCISO OU O AMANTE DE SI MESMO

Comédia escrita em 1733 e levada à cena em 1752.

Escrevi esta comédia aos dezoito anos e abstive-me de mostrá-la enquanto senti alguma consideração pela reputação do autor. Por fim ganhei a coragem de publicá-la, porém nunca teria a de dizer algo a seu respeito. Não é, pois, de minha peça, mas de mim mesmo que aqui se trata.

Impõe-se, apesar de meu desagrado, que eu fale de mim; impõe-se que confesse os erros que me atribuem ou que os justifique. Sei que as armas não serão iguais, pois atacar-me-ão com gracejos e eu defender-me-ei com razões, mas, contanto que convença meus adversários, bem pouco me preocupo com persuadi-los. Esforçando-me por merecer minha própria estima, aprendi a viver sem a dos outros que, em geral, vivem muito bem sem a minha. Se tanto me faz que pensem bem ou mal de mim, interessa-me no entanto que ninguém tenha o direito de formar de mim um mau juízo e importa à verdade, sustentada por mim, que jamais se acuse injustamente seu defensor de a ter socorrido por capricho ou vaidade, sem amá-la e conhecê-la.

O partido que tomei, na questão que há alguns anos examinei, não deixou de conquistar-me uma multidão de adversários[1] mais atentos talvez ao

[1] Asseguram-me que a muitos desgosto, chamando de adversários a meus adversários, e isso me parece bem possível num século em que não se ousa mais nada chamar pelo nome. Sei, também, que cada um de meus adversários se lamenta, quando respondo a outras objeções que não as suas, por perder meu tempo lutando contra quimeras. Isso prova uma coisa, da qual já sentia minhas suspeitas: eles não perdem seu tempo lendo-se ou ouvindo se uns aos outros. Quanto a mim, este foi um trabalho que acreditei de meu dever: li os numerosos escritos que contra mim publicaram, desde a primeira resposta com que me honraram até os quatro sermões alemães, um dos quais começa mais ou menos assim: "Meus irmãos, se Sócrates voltasse para o nosso convívio e se visse o estado florescente em que estão as ciências na Europa — que digo? na Europa, não; na Alemanha — que digo? na Alemanha, não; em Saxe — que digo? Em Saxe, não; em Leipzig — que digo? em Leipzig, não; nesta universidade — tomado então de surpresa e penetrado de respeito, Sócrates sentar-se-ia respeitosamente entre nossos escolares e recebendo, com humildade, nossas lições logo perderia conosco essa ignorância da qual tão justamente se lamentava". Li tudo isso e não dei mais que umas poucas respostas; talvez ainda assim fiz demais, mas creio firmemente que esses senhores as tenham considerado bastante agradáveis para se enciumarem com a preferência. Quanto às pessoas que se chocam com a palavra *adversários*, de boa vontade concordo em abandoná-la, conquanto queiram indicar-me uma outra pela qual possa designar, não somente todos aqueles que combateram minhas convicções, seja por escrito, seja, mais prudente e mais à vontade, nas rodas de senhoras e talentos, onde tinham certeza de que não iria defender-me, mas ainda aqueles que, fingindo crer não possuir eu atualmente adversários, acharam a princípio irrespondíveis as respostas de meus adversários e, depois, quando repliquei, censuraram-me, pois, segundo eles, não me tinham atacado. Esperando, permitir-me-ão que continue a chamar de adversários a meus adversários, pois, apesar da polidez de meu século, sou grosseiro como os macedônios de Filipe. (N. do A.)

interesse dos literatos do que à honra da literatura. Eu previra e suspeitara que sua conduta, nessa ocasião, faria mais por mim do que todos os meus discursos. Com efeito, não disfarçaram a sua surpresa ou tristeza por ver uma academia mostrar-se íntegra tão fora de oportunidade. A fim de conseguirem desmerecer o peso de seu julgamento, não lhe pouparam nem as invectivas indiretas, nem mesmo falsidades[2]. Também não fui esquecido nas suas declamações. Alguns resolveram refutar-me às claras: os sábios puderam ver com que força, e o público, com que sucesso o fizeram. Outros, mais espertos, conhecendo o perigo de combaterem diretamente as verdades demonstradas, habilmente desviaram para a minha pessoa uma atenção que só se deveria dar às minhas razões, e o exame das acusações que contra mim intentaram os levou a esquecerem as acusações mais graves que eu próprio contra eles levantei. Será, pois, a estes que, mais uma vez, tenho de responder.

Pretendem que eu não acredite uma palavra das verdades que sustentei e que, ao demonstrar uma proposição, não deixo de crer o contrário, isto é, que provei coisas tão extravagantes que só à guisa de diversão se podem sustentar. Eis uma bela homenagem que prestam àquela ciência que serve de fundamento a todas as outras, e deve-se crer que a arte de raciocinar bem serve à descoberta da verdade, quando a vemos empregada com sucesso para demonstrar loucuras.

Pretendem que não acredito numa palavra das verdades que sustentei. É, sem dúvida, uma maneira nova e cômoda de responder a argumentos sem resposta, de refutar as demonstrações até de Euclides, e tudo o que existe de demonstrado no universo. Parece-me que aqueles que, tão temerariamente, me acusam de declarar-me contra meu pensamento não têm muito escrúpulo de falar contra o seu, pois certamente não encontraram nada em meus escritos ou em minha conduta que pudesse ter lhes inspirado essa idéia, como logo o provarei. Não têm o direito de ignorar que, desde que um homem fale seriamente, se deve supor que creia no que diz, a menos que suas ações ou discursos o desmintam, jamais e mesmo isso não bastará para assegurar que não acredita em nada.

Podem, pois, gritar quanto desejem que, ao declarar-me contra as ciências, o fiz contra minhas convicções. A uma afirmação tão temerária, destituída tanto de comprovação quanto de verossimilhança, só disponho de uma resposta — é curta e enérgica, e rogo-lhes que a considerem como dada.

Pretendem ainda estar minha conduta em contradição com meus princípios e não se deve duvidar de que recorrem a essa segunda instância para firmar a primeira, pois há muita gente que sabe encontrar provas onde não as há. Dirão, pois, que, compondo eu música e versos, será deselegante deprimir as belas-artes e que nas belas-artes, que afeto desprezar, existem inúmeras ocupações mais louváveis do que escrever comédias. Terei de responder também a esta acusação.

Em primeiro lugar, mesmo que fosse admitida com todo o rigor, provaria que me conduzo mal, porém não que falo de boa fé. Se se pudesse extrair das ações dos homens a prova de seus sentimentos, ter-se-ia de concluir que o amor pela justiça está banido de todos os corações e que não existe um único cristão sobre a terra. Que me exibam homens que sempre agem conseqüen-

[2] Pode se ler, no número de agosto de 1752 do *Mercure*, o desmentido da Academia de Dijon, relativo a não sei que escrito falsamente atribuído pelo autor a um de seus membros. (N. do A.)

temente com suas máximas e eu aceitarei a condenação das minhas. Esse, o destino da humanidade — a razão mostra-nos o objetivo e as paixões desviam-nos dele. Se fosse, pois, verdade que eu não ajo segundo meus princípios, não se teria motivo para, somente com base nisso, acusarem-me de falar contra minhas convicções ou acusarem meus princípios de falsidade.

Se eu quisesse, porém, aceitar a condenação nesse ponto, bastar-me-ia comparar os tempos para conciliar as coisas. Nem sempre tive a felicidade de pensar como agora. Seduzido, durante muito tempo, pelos preconceitos de meu século, considerava o estudo a única ocupação digna de um sábio e encarava as ciências com respeito e os sábios, com admiração[3]. Não compreendia haver possibilidade de extraviar-se desenvolvendo continuamente demonstrações, ou de agir mal falando continuamente de sabedoria. Somente depois de ter visto as coisas de perto é que aprendi a pesar lhes o valor e, embora nas minhas pesquisas sempre encontrasse *satis eloquentiae, sapientiae parum*[4], foram-me necessárias muitas reflexões, observações e muito tempo para destruir-se em mim a ilusão de toda essa inútil pompa científica. Não é de admirar que, durante esses tempos de preconceitos e de erros, nos quais tanto considerava a qualidade de autor, algumas vezes tenha aspirado a obtê-la eu mesmo. Foi então que compus os versos e a maior parte das obras que saíram de minha pena e, entre outras, esta comediazinha. Seria talvez duro censurarem-me hoje estes divertimentos de minha juventude e errariam pelo menos por me acusarem de, com isso, ter contraditado princípios que ainda não eram os meus. Há muito tempo já que não alimento a menor pretensão a tais coisas, e arriscar, nessas circunstâncias, a apresentá-las ao público, depois de ter por tanto tempo a prudência de guardá-las, quer dizer que desprezo igualmente tanto o louvor quanto a censura que possam despertar, pois não penso mais como autor delas. São filhos ilegítimos que se acaricia com prazer, mas corando por ser seu pai, a quem se dizem os últimos adeuses, e aos quais se manda fazerem fortuna sem inquietar-se muito com o que lhes acontecerá.

Mas é raciocinar demais, baseando-se em suposições quiméricas. Se me acusam, sem razão, de cultivar as letras que desprezo, defendo-me sem necessidade, pois, mesmo que o fato fosse verdadeiro, não haveria nisso inconseqüência alguma, e é o que resta provar.

Seguirei, segundo meu hábito, o método simples e fácil que convém à verdade. Descreverei novamente a situação da questão, exporei mais uma vez minha convicção e esperarei que, segundo essa exposição, queiram mostrar-me no que minhas ações desmentem meu discurso. Meus adversários, por seu lado, não precisarão ficar sem responder, eles que possuem a maravilhosa arte de disputar pró e contra todos os assuntos. Começarão, como é de seu hábito, por estabelecer uma outra questão de acordo com sua fantasia: far-me-ão resolvê-la como lhes

[3] Todas as vezes que me lembro de minha antiga simplicidade, não posso deixar de rir-me dela. Não lia um só livro de moral ou de política que não acreditasse nele encontrar a alma e os princípios do autor. Encarava todos esses graves escritores como pessoas modestas, sábias, virtuosas, irrepreensíveis. Tinha, em relação ao seu comércio, idéias angélicas, e só me teria aproximado da casa de um deles como de um santuário. Por fim, os vi. Dissipou-se esse preconceito pueril e esse o único erro de que me curaram. (N. do A.)

[4] "Bastante eloqüência, mas pouca sabedoria." (N. de P. A. - B.)

convier; para me atacarem mais comodamente, far-me-ão raciocinar, não a meu modo, mas ao seu; habilmente desviarão os olhos do leitor do objeto essencial para fixá-los à direita e à esquerda; combaterão um fantasma e pretenderão tê-lo vencido. Mas eu terei feito o que devo fazer e, portanto, começo.

"A ciência não serve para nada e sempre causa tão-somente o mal, pois é má de natureza. É tão inseparável do vício quanto a ignorância da virtude. Todos os povos letrados sempre foram corrompidos; todos os povos ignorantes sempre foram virtuosos; numa palavra, só existem vícios entre os sábios, e homens virtuosos, entre aqueles que nada sabem. Existe, pois, para nós, um meio de nos tornarmos pessoas de bem — será apressarmo-nos a proscrever a ciência e os sábios, queimar nossas bibliotecas, fechar nossas academias, colégios e universidades, e tornarmos a mergulhar em plena barbárie dos primeiros séculos."

Eis o que meus adversários refutaram tão bem; ademais, nunca disse ou pensei uma única palavra de tudo isso, e não se poderia imaginar nada de mais oposto ao meu sistema do que essa absurda doutrina que tiveram a gentileza de atribuir-me. Aqui está, porém, o que eu disse e que, de modo algum, refutaram.

Tratava-se de saber se o restabelecimento das ciências e das artes contribuíra para aprimorar os costumes.

Mostrando, como o fiz, que nossos costumes não se aprimoraram[5] de modo algum, a questão estava quase resolvida.

Ela compreendia implicitamente, porém, uma outra, mais geral e mais importante, que diz respeito à influência que a cultura das ciências deve exercer, em qualquer época, sobre os costumes dos povos. Este o ponto, do qual o primeiro não passa de conseqüência, que me propunha examinar com cuidado.

Comecei pelos fatos e mostrei que os costumes degeneraram entre todos os povos do mundo na medida em que se espalhou em seu seio o gosto pelo estudo e pelas letras.

Isso não bastava, pois, sem poder negar que essas coisas sempre tivessem caminhado juntas, poder-se-ia negar que uma tivesse trazido a outra. Esfor-

[5] Quando afirmei terem-se corrompido nossos costumes, não pretendi com isso dizer que os costumes de nossos ancestrais eram bons, mas apenas que os nossos eram ainda piores. Entre os homens, existem inúmeras fontes de corrupção e, ainda que as ciências sejam talvez a mais abundante e rápida, isso não quer dizer que sejam a única. A ruína do império romano, as invasões de uma multidão de bárbaros determinaram uma mistura de todos os povos que destruiu, necessariamente, os costumes e os usos de cada um. As cruzadas, o comércio, a descoberta das Índias, a navegação, as viagens longas e outras coisas mais, que não quero citar, alimentaram e aumentaram a desordem. Tudo o que facilita a comunicação entre as várias nações leva a uma delas, não as virtudes das outras, mas seus crimes e, em todas, altera os costumes próprios de seu ambiente e da constituição de seu governo. As ciências não fizeram, pois, todo o mal; tocalhes, nisso, somente a maior parte. O que sobretudo verdadeiramente lhes pertence é terem dado a nossos vícios um aspecto agradável, um certo ar de honestidade que nos impede de distinguir-lhes o horror. Quando, pela primeira vez, foi levada à cena a comédia *Le Méchant**, lembro-me que não acharam corresponder o papel principal ao título. Cléon pareceu um mero homem comum: ele era, diziam, como todo o mundo. Esse abominável celerado, cujo caráter, tão bem exposto, deveria ter feito fremir contra si mesmo todos aqueles que tivessem a desdita de parecer-se com ele, pareceu um caráter inteiramente mal composto, e suas torpezas passaram por gentilezas, porque alguém, que se considerava um corretíssimo homem de bem, se reconheceu nele, traço por traço. (N. do A.)

* *Le Méchant*, comédia de Gresset (1709-1777). (N. de P.A. - B.)

cei-me, em conseqüência, por mostrar essa ligação necessária. Demonstrei que a fonte de nossos erros, nesse ponto, resulta de confundirmos nossos conhecimentos vãos e enganadores com a inteligência soberana que, num só golpe de vista, discerne a verdade de todas as coisas. A ciência, tomada de modo abstrato [6], merece nossa inteira admiração. A louca ciência dos homens é digna unicamente de escárnio e de desprezo.

O gosto pelas letras anuncia sempre, num povo, um começo de corrupção que rapidamente se acelera, porquanto um tal gosto só pode nascer, no seio duma nação, de duas fontes más, que o estudo de sua parte entretém e mantém: a ociosidade e o desejo de distinguir-se. Num Estado bem constituído, cada cidadão tem seus deveres a desempenhar e esses cuidados muito importantes são-lhe demasiado caros para deixar-lhe o lazer de vaguear por especulações frívolas. Num Estado bem constituído, todos os cidadãos são tão iguais, que nenhum deles pode ser preferido aos demais como o mais sábio ou mesmo como o mais hábil, mas, no máximo, como o melhor. Esta última distinção pode, freqüentemente, ser perigosa, dado que forma impostores e hipócritas [7].

O gosto pelas letras, nascido do desejo de distinguir-se, produz, necessariamente, males de perigo infinitamente maior do que a utilidade do bem que causa, porque, afinal, torna aqueles que se entregam a ele muito pouco escrupulosos quanto aos meios de vencer. Os primeiros filósofos granjearam grande reputação ensinando aos ho-

[6] Essa expressão é de grande importância. Neste trecho, Rousseau faz abstração da sociedade, das paixões corruptoras que suscita entre os indivíduos. (N. de P. A.-B.) | Rousseau afirmava que o *Discurso* era mal escrito e, nessa presunção, sempre se teve o *Prefácio* do *Narciso* como uma espécie de revisão geral daquela peça. Mas tal interpretação deve referir-se também, senão principalmente, às próprias idéias do Autor. O que, de início, surgira com impetuosidade instintiva, num momento de inspiração reveladora, fora sofrendo um processo vivo de apuramento dialético até chegar às afirmações finais, precisas e essenciais. Dois anos exigiu tal processo, contudo rapidíssimo se considerarmos que serviu para lançar os alicerces da filosofia social e política do Autor. De fato, Rousseau agora distingue, perfeitamente, todos os valores com que jogará de futuro: 1) os valores absolutos dos princípios considerados em si mesmos (além dessa "ciência tomada de modo abstrato", logo encontraremos outros conceitos puros, como, principalmente, o de liberdade); 2) os valores historicamente compreendidos e observáveis nas concreções, menos perfeitas porém tangíveis, daqueles mesmos conceitos tais como se realizaram através da evolução das sociedades (a ciência, boa em si mesma, transforma-se em perigo quando entrosada em determinados complexos sociais; da liberdade, será preciso ter julgamentos de natureza não muito diversa; etc.); 3) os valores contingentes consagrados em seu meio e em seu tempo. A estes últimos, Rousseau sempre se oporá com obstinação e, não raro, com violência; assim se definirá, afinal, sua posição, que estará em reconhecer a perda definitiva dos valores absolutos, mas também em empregar um reajuste dos valores realizados historicamente a fim de evitar que se agrave a decadência anunciada pelos valores que lhe eram contemporâneos. Rousseau alude mesmo, explicitamente, à passagem duma fase, já ultrapassada, em que dominavam os "costumes", para outra em que a conexão e, sobretudo, o equilíbrio das forças sociais se torna obra de "polícia", inclinando-se, em todas as análises, por um rigoroso exame dos liames sociais, tal como os denomina em nota a este *Prefácio*. Dessa orientação dependerão todas as suas obras principais. (N. de L. G. M.)

[7] Positivando agora a distinção entre uma sociedade regida por "costumes" e aquela em que há "polícia", Rousseau deixa entrever qual o conteúdo desse policiamento: 1) impor deveres tais ao cidadão, que este tem toda a sua atividade orientada num sentido superior aos impulsos egoístas; 2) manter os cidadãos em igualdade tal, que desapareça qualquer vantagem em distinguir-se dos demais, salvo pela virtude. A melhor compreensão desse problema e sua cabal solução prática passarão, daí por diante, a constituir o principal objetivo do pensamento de Rousseau. (N. de L. G. M.)

mens a prática de seus deveres e os princípios da virtude. Mas, logo tornando se comuns seus preceitos, tornou-se também necessário distinguir-se trilhando caminhos contrários. Essa lei foi a origem dos sistemas absurdos dos Leucipos, dos Diógenes, dos Pirros, dos Protágoras, dos Lucrécios. Do mesmo modo, os Hobbes, os Mandevilles[8] e mil outros fingiram assim distinguir-se entre nós, e sua perigosa doutrina frutificou de tal modo, que, apesar de nos restarem verdadeiros filósofos fervorosos no lembrarem aos nossos corações as leis da humanidade e da virtude, espantamo-nos ao ver a que ponto nosso século raciocinante introduziu, nas suas máximas, o desprezo pelos deveres do homem e do cidadão.

O gosto pelas letras, pela filosofia e pelas belas-artes enfraquece o amor pelos nossos primeiros deveres e pela verdadeira glória. Quando os talentos conseguem usurpar as honras devidas à virtude, cada qual quer ser um homem agradável e ninguém se preocupa com ser um homem de bem. Nasce daí ainda essa outra inconseqüência que faz com que só se recompensem nos homens as qualidades que não dependem deles, pois nossos talentos nascem conosco e só as virtudes nos pertencem.

Os primeiros e quase os únicos cuidados que se dispensam à nossa educação são os frutos e as sementes desses preconceitos ridículos. Atormentam nossa miserável juventude para ensinar-nos as letras: conhecemos todas as regras da gramática antes de ouvir falar dos deveres do homem; sabemos tudo o que se fez até o presente, antes que nos tenham dito uma palavra sobre o que devemos fazer, e, desde que usemos nosso palavrório, ninguém se preocupa com que saibamos agir ou pensar. Em uma palavra, só se deve ser sábio nas coisas que não nos servem para nada e nossos filhos são educados exatamente como os antigos atletas dos jogos públicos que, destinando seus robustos membros a um exercício inútil e supérfluo, sempre se abstinham de empregá-los em qualquer trabalho proveitoso.

O gosto pelas letras, pela filosofia e pelas belas-artes desfibra os corpos e as almas. O trabalho de gabinete torna os homens delicados, enfraquece-lhes o temperamento e dificilmente a alma guarda vigor quando o corpo perdeu o seu. O estudo usa a máquina, esgota os espíritos, destrói a força, enfraquece a coragem, e apenas isso já demonstra que não é feito para nós, sendo assim que nos tornamos covardes e pusilânimes, incapazes de resistir tanto à pena quanto às paixões. Todos sabem como os habitantes das cidades são pouco capazes de suportarem os labores da guerra e não se ignora a reputação que têm os letrados quanto à bravura[9].

[8] Rousseau enumera os principais filósofos autores de sistemas empíricos, céticos epicuristas e sensualistas; todos esses sistemas têm como ponto comum negar a existência de um sentido moral autônomo e relegar a moral a um cálculo de prazeres ou a um jogo entre paixões. *Leucipo* é o primeiro filósofo materialista, mestre de Epicuro, de quem *Lucrécio*, autor do *Da Natureza*, será o discípulo. *Pirro* é pai do ceticismo, assim como *Protágoras*, cuja fórmula célebre — "O homem é a medida de todas as coisas" — foi discutida por Platão. *Diógenes* é um cínico, célebre na Antiguidade pela sua hostilidade ao conformismo social. *Hobbes* (1588-1679) e *Mandeville* (1670-1733) são dois célebres filósofos ingleses, um conhecido pela sua apologia do direito do mais forte, e o segundo devido à sua teoria de que os vícios são proveitosos à sociedade (*A Fábula das Abelhas*, 1714). (N. de P. A.-B.)

[9] Aqui fica um exemplo moderno para aqueles que me censuram por só citar antigos. A república de Gênova, procurando subjugar com mais facilidade os corsos, não achou meio mais seguro do que fundar entre eles uma academia. Ser-me-ia fácil alongar esta nota, mas isso seria desmerecer a inteligência dos únicos leitores com que me preocupo. (N. do A.)

Ora, com justiça, nada é mais suspeito do que a honra de um poltrão.

Tantas reflexões sobre a fraqueza de nossa natureza só servem freqüentemente para desviar-nos dos empreendimentos generosos. De tanto meditar sobre as misérias da humanidade, nossa imaginação sobrecarrega-nos com o seu peso e a previdência demasiada tira-nos a coragem ao tirar-nos a segurança. Inutilmente pretendemos munir-nos contra os acidentes imprevistos, "se a ciência, buscando armar-nos com novas defesas contra os inconvenientes naturais, ainda mais impressionou-nos a fantasia com a grandeza e o peso desses inconvenientes de modo a ultrapassar todas as razões e sutilezas vãs que possuía para defender-nos deles"[10].

O gosto pela filosofia afrouxa todos os laços de estima e de afeto que ligam os homens à sociedade e talvez seja esse o mais perigoso dos males por ela concebidos. O encanto do estudo logo torna insípido qualquer outro pendor. Além disso, de tanto refletir sobre a humanidade, de tanto observar os homens, o filósofo aprende a apreciá-los de acordo com seu valor e é bem difícil consagrar afeição a quem se despreza. Em breve, resume em sua pessoa todo o interesse que os homens virtuosos compartilham com seus semelhantes. Seu desprezo pelos outros passa a favorecer seu orgulho, e seu amor-próprio aumenta na mesma proporção que sua indiferença pelo resto do universo. Tornam-se para ele palavras desprovidas de sentido, a família e a pátria; não é pai, cidadão ou homem — é filósofo.

Ao mesmo tempo que a cultura das ciências, de certo modo, desafoga o coração do filósofo, sujeita num outro sentido o do letrado, e sempre com igual prejuízo para a virtude. Todo homem que se preocupa com os talentos deleitáveis quer agradar, ser admirado e quer ser admirado mais do que um outro; os aplausos públicos pertencem somente a ele — diria que tudo faz para obtê-los, caso não fizesse mais ainda para deles privar seus concorrentes. Daí nascem, de um lado, os rebuscamentos do gosto e da polidez, a adulação vil e baixa, os cuidados sedutores, insidiosos, pueris, que, com o decorrer do tempo, aviltam a alma e corrompem o coração, e, por outro lado, os ciúmes, as rivalidades, os ódios entre artistas tão renomados, a calúnia pérfida, a fraude, a traição e tudo o que o vício possui de mais frouxo e de mais odioso. Se o filósofo despreza os homens, o artista logo se torna desprezível para eles, e ambos concorrem, afinal, para torná-los desprezíveis.

Ainda há mais e esta é a mais impressionante e cruel de todas as verdades que propus à consideração dos sábios. Nossos escritores consideram tudo como se fosse uma obra-prima da política de nosso século — as ciências, as artes, o luxo, o comércio, as leis e os outros laços que, estreitando entre os homens os liames da sociedade[11] pelo interesse pessoal, colocam todos numa dependência mútua, dão-lhes necessidades recíprocas e interesses comuns, e obrigam cada qual a concorrer para a felicidade dos outros a fim de poder alcançar a sua. Certamente essas idéias são belas e apresentadas com uma feição favorável, mas, ao exami-

[10] Montaigne, *Ensaios*, III, XII. (N. de P. A.-B.)

[11] Lastimo que a filosofia enfraqueça os laços da sociedade, que são formados pela estima e pela boa vontade mútuas. Lastimo que as ciências, as artes e todos os outros objetos de comércio fortaleçam pelo interesse pessoal os laços da sociedade. Isso resulta do fato de não se poder, com efeito, fortalecer um desses laços sem que o outro com isso se enfraqueça. Não há, pois, contradição. (N. do A.)

ná-las com atenção e sem parcialidade, nas vantagens que elas a princípio parecem apresentar, encontra-se muito a ser refutado.

É, pois, coisa maravilhosa terem-se colocado os homens na impossibilidade de viver entre si sem se suspeitarem, suplantarem, enganarem, trairem e destruírem mutuamente. Importa, daqui por diante, abster-nos de um dia deixar de nos vermos como somos, pois, para dois homens cujos interesses concordam, talvez cem mil possuem-nos opostos, e não existe outro meio para vencer senão enganar ou perder toda essa gente. Eis a fonte funesta das violências, das traições, das perfídias e de todos os horrores que necessariamente exigem um estado de coisas no qual cada um, fingindo trabalhar para a fortuna ou a reputação dos demais, só procura elevar a sua acima e às expensas deles.

Que ganhamos com isso? Muito palavrório, os ricos e os arrazoadores, isto é, inimigos da virtude e do bom senso. Em compensação, perdemos a inocência e os costumes. A multidão rasteja na miséria, todos são escravos do vício. Os crimes não cometidos já estão no fundo dos corações e, para serem executados, só lhes falta a segurança da impunidade.

Estranha e funesta constituição, na qual as riquezas acumuladas sempre facilitam os meios para acumular outras maiores ainda; na qual é impossível, para aquele que nada possui, adquirir qualquer coisa; na qual o homem de bem não conta com qualquer meio de sair da miséria; na qual os mais desavergonhados são mais dignificados e na qual se tem necessariamente de renunciar à virtude para tornar-se um homem honesto! Sei que os declamadores já repetiram cem vezes tudo isso, mas o diziam declamando e eu o digo baseando-me em razões; eles se aperceberam do mal, e eu descubro as suas causas e saliento sobretudo uma coisa muito consoladora e útil ao mostrar que todos esses vícios não pertencem tanto ao homem, quanto ao homem mal governado[12].

Essas são as verdades que desenvolvi e que me esforcei por comprovar nos vários trabalhos que publiquei sobre o assunto. Seguem-se as conclusões que delas tirei.

[12] Noto que, atualmente, reina no mundo uma multidão de pequenas máximas que seduzem os simples por apresentarem um falso ar de filosofia e que, além disso, são muito cômodas para terminar as disputas com um tom importante e decisivo, sem se ter necessidade de examinar a questão. Um exemplo. "Os homens, em todos os lugares, possuem as mesmas paixões, em todos os lugares são guiados pelo amor-próprio e pelo interesse, concluindo-se, pois, que são sempre os mesmos." Quando os geômetras fazem uma suposição que, de raciocínio em raciocínio, os conduz a um absurdo, voltam sobre seus passos e, desse modo, demonstram como a suposição é falsa. A aplicar-se o mesmo método à máxima em questão, facilmente mostrar-se-á o absurdo. Raciocinemos, porém, de outro modo. Um selvagem é um homem e um europeu é um homem. O meio-filósofo conclui logo que um não vale mais do que o outro. Mas o filósofo diz: na Europa, o governo, as leis, os costumes, o interesse, tudo coloca os particulares na necessidade de se enganarem mútua e incessantemente, tudo faz com que o vício seja um dever; impõe-se que sejam maus para serem sábios, pois não há maior loucura do que fazer a felicidade dos marotos às expensas da sua. Entre os selvagens, o interesse pessoal fala tão fortemente quanto entre nós, mas não diz as mesmas coisas; os únicos laços que os unem são o amor pela sociedade e o cuidado com a defesa comum; a palavra *propriedade*, que aos nossos homens de bem custa tantos crimes, quase não tem sentido entre eles; não têm entre si nenhuma discussão de interesse que os divida; nada os leva a se enganarem mutuamente; o único bem a que cada um aspira é a estima pública, e todos a merecem. É bem possível que um selvagem faça uma má ação, mas não é possível que adquira o hábito de agir mal, pois isso não lhe serviria para nada. Creio poder se fazer uma avaliação bastante exata dos costumes dos homens baseando-se no grande número de negócios que têm entre si —

A ciência de modo algum é feita para o homem em geral. Incessantemente, ele, ao procurá-la, se perde e, caso por vezes a alcance, quase sempre é em prejuízo próprio. O homem nasceu para agir e pensar, e não para refletir. A reflexão só serve para torná-lo infeliz, sem fazê-lo melhor ou mais sábio; faz com que lamente os bens passados e o impede de gozar do presente; apresenta-lhe o futuro feliz a fim de, pela imaginação, seduzi-lo e atormentá-lo pelos desejos, e apresenta-lhe também o futuro infeliz a fim de, antecipadamente, fazê-lo sentir. O estudo corrompe seus costumes, altera sua saúde, destrói o temperamento e freqüentemente destrói sua razão; mesmo que lhe ensinasse alguma coisa, eu o consideraria muito mal recompensado.

Concedo que existem alguns gênios sublimes que sabem penetrar através dos véus com os quais se cobre a verdade, algumas almas privilegiadas capazes de resistir à idiotice da vaidade, ao ciúme baixo e às outras paixões geradas no gosto pelas letras. Constitui a luz e a honra do gênero humano o pequeno número daqueles que têm a felicidade de reunir essas qualidades. Somente a eles convém, para o bem de todos, trabalhar no estudo e essa mesma exceção confirma a regra, pois, se todos os homens fossem Sócrates, a ciência não lhes seria então danosa, mas também não teriam nenhuma necessidade dela.

Todo povo que possui costumes e que, conseqüentemente, respeita suas leis e não quer requintar-se em relação aos seus antigos usos deve cuidadosamente defender-se das ciências e, sobretudo, dos sábios, cujas máximas sentenciosas e dogmáticas logo ensinarão a desprezar seus usos e leis, o que uma nação nunca poderá fazer sem corromper-se. A menor mudança nos costumes, mesmo que em certos aspectos seja vantajosa, sempre resulta em prejuízo dos costumes. Porque os costumes são a moral do povo e, desde que este cesse de respeitá-los, só restam, como regra, suas paixões e, como freio, as leis que algumas vezes podem

quanto mais comerciam juntos, tanto mais admiram seus talentos e indústrias, mais se enganam decente e habilidosamente e mais dignos são de desprezo. Lastimo dizer: o homem de bem é aquele que não tem necessidade de enganar a ninguém, e o selvagem é esse homem.

Illum non populi fasces, non pur-
[pura regum
Flexit, et infidos agitans discor-
[dia fratres:
Non res Romanae, perituraque
[regna: neque ille
Aut doluit miserans inopem, aut
[invidit habenti.

Virgílio. *Geórgicas*. II. 495.* (N. do A.)

* "Um tal homem, nem os feixes lictórios do povo o dobraram, nem a púrpura dos reis, nem a discórdia que antagoniza os irmãos desleais, nem a república romana, nem os reinos que vão perecer; jamais um tal homem teve piedade de um povo e o lamentou, nunca teve inveja de um rico." Essa nota, na sua totalidade, é um anúncio do *Discurso sobre a Desigualdade*. (N. de P. A. B.) [À medida que se firma no espírito de Rousseau a noção das causas sociais da decadência, melhor se precisa seu objeto de pesquisa: sempre afirmando a correlação forçosa entre as ciências e a decadência, vai-se mais e mais interessando pelo conjunto dos valores e liames sociais, até que um deles, agora apenas enunciado, assumirá importância principal: a ligação entre a liberdade e a igualdade, problema que logo a seguir será atacado. Rousseau já se compenetrou de que "*virtude* e *vício* são noções coletivas que só nascem do convívio humano" e, dessa forma, a penetrante visão ética, que sempre caracterizou suas afirmações, conduz a uma compreensão nitidamente social dos problemas de que cuida. Também o método aprimorou-se, pois de geniais interpretações intuitivas, socorridas por verificações empíricas mais ou menos concatenadas, começa a alçar-se à indução, ao menos formalmente completa, fundada na observação dos fatos — nesse momento, Rousseau não hesita em apelar para o exemplo do geômetra . . . (N. de L. G. M.)]

deter os maus, porém jamais torná-los bons. Aliás, quando a filosofia consegue ensinar o povo a desprezar seus costumes, logo encontra o segredo de enganar as leis. Digo, pois, que os costumes de um povo são como a honra de um homem: é um tesouro que se tem de conservar, mas que nunca mais se recupera quando se perde[13].

Mas, quando um povo já se corrompeu até um certo ponto, quer as ciências tenham, quer não, contribuído para tanto, será preciso bani-las ou se preservar delas para torná-lo melhor ou impedi-lo de tornar-se ainda pior? Esta é outra questão, em relação à qual me declarei positivamente pela negativa. Pois, em primeiro lugar, uma vez que um povo corrupto nunca mais volta à virtude, não se trata mais de tornar bons aqueles que não o são, mas de conservar assim aqueles que têm a felicidade de sê-lo. Em segundo lugar, as mesmas causas que corromperam os povos servem algumas vezes para prevenir uma corrupção ainda maior; assim, aquele que estragou o seu temperamento com um uso imprudente de remédios, vê-se forçado a recorrer ainda aos médicos para conservar-se com vida. Desse modo, as artes e as ciências, depois de terem feito os vícios brotarem, são necessárias para impedi-los de se tornarem crimes, cobrindo-os de um verniz que não permite que o veneno se evapore tão livremente. Destroem a virtude, mas preservam o seu simulacro público[14], que sempre é uma bela coisa; em seu lugar introduzem a polidez e a decência, e substituem o temor de parecer mau pelo de parecer ridículo.

Minha opinião é, pois, e já o afirmei mais de uma vez, deixar subsistir e mesmo manter as academias, os colégios, as universidades, as bibliotecas, os espetáculos[15] e todas as outras distrações que podem de certo modo divertir a maldade dos homens e impedi-los de ocupar a ociosidade em coisas mais perigosas, pois, numa região na qual não se fizesse mais questão nem de pessoas de bem nem de bons costumes, seria ainda melhor viver com velhacos do que com salteadores.

Pergunto, agora, onde está a contradição em cultivar eu próprio os gostos cujo progresso aprovo. Não se trata mais de levar os povos a agirem bem, basta distraí-los de fazerem o mal.

[13] Encontro na história um exemplo único, mas impressionante, que parece contradizer essa máxima — é o da fundação de Roma, feita por um grupo de bandidos, cujos descendentes, em poucas gerações, se tornaram o povo mais virtuoso que já existira. Não me furtaria ao trabalho de explicar esse fato, caso o lugar o comportasse; contentar-me-ei com assinalar que os fundadores de Roma eram menos homens cujos costumes se tinham corrompido, do que homens cujos costumes não se tinham formado. Não desprezavam a virtude; apenas não a conheciam ainda, pois as palavras *virtude* e *vício* são noções coletivas que só nascem do convívio dos homens. Quando muito, poder-se-ia extrair dessa objeção um argumento desfavorável em relação às ciências, pois dos dois primeiros reis de Roma, que deram forma à república e instituíram seus usos e costumes, um se ocupava de guerras e o outro de ritos sagrados, que são as duas coisas mais distanciadas da filosofia. (N. do A.)

[14] Esse simulacro consiste numa certa doçura de costumes que algumas vezes substitui a sua pureza, uma certa aparência de ordem que previne a tremenda confusão, uma certa admiração pelas belas coisas que impede as boas de caírem inteiramente no esquecimento. É o vício que toma a máscara da virtude, não como a hipocrisia para enganar e trair, mas para, sob essa efígie amável e sagrada, afastar o horror que tem de si mesmo quando se contempla nu. (N. do A.)

[15] Sobre o assunto "espetáculos" Rousseau sustentará, no entanto, uma opinião diversa e nitidamente hostil. Cf. a *Carta a d'Alembert*. É verdade que, aqui, Rousseau tem necessidade de justificar uma peça de teatro de sua autoria. (N. de P. A. - B.)

Impõe-se ocupá-los com bagatelas para desviá-los das más ações; em lugar de pregar-lhes, deve-se distraí-los. Se meus escritos edificaram o pequeno grupo dos bons, eu lhes fiz todo o bem que dependia de mim e será talvez servi-los ainda mais utilmente oferecer aos outros objetos de distração que os impeçam de pensar em si. Muito me agradaria ter sempre uma peça para ser vaiada, se a esse preço pudesse, durante duas horas, conter os maus desígnios de um único espectador, salvar a honra da esposa ou da filha de seu amigo, o segredo de seu confidente ou a fortuna de seu credor. Quando não existem mais costumes, tem-se de pensar unicamente na polícia, e sabe-se muito bem que a música e os espetáculos constituem um de seus mais importantes objetivos.

Caso exista alguma dúvida sobre minha justificação — arrisco-me a dizê-lo tão ousadamente —, não será nem em relação ao meu público, nem a meus adversários, mas somente a mim mesmo, pois somente observando a mim mesmo é que posso julgar se devo incluir-me naquele pequeno grupo e se minha alma está em situação de sustentar o fardo das atividades literárias. Mais de uma vez tive consciência do perigo delas, mais de uma vez abandonei-as no firme propósito de nunca mais voltar atrás; renunciando a seu encanto sedutor, sacrifiquei à paz de meu coração os únicos prazeres que ainda poderiam satisfazer-me. Se, nas aflições que me oprimem, se, no fim de uma carreira penosa e dolorosa, ousei retomá-las ainda por alguns momentos, a fim de encantar meus males, creio não ter posto nisso demasiado interesse e pretensão para, a tal respeito, merecer as justas reprimendas que faço aos literatos.

Para completar o conhecimento de mim mesmo, faltava-me ainda uma prova e a fiz sem titubear. Depois de ter reconhecido a situação de minha alma nos sucessos literários, faltava-me examiná-la na infelicidade. Sei, agora, o que pensar disso e posso deixar o pior para o público. Minha peça teve a sorte que merecia e que eu previra, mas, no quase desgosto que me causou, saí da representação muito mais contente comigo mesmo e com muito mais motivo do que se ela obtivera êxito.

Aconselho, pois, àqueles que com tanto ardor procuram reprimendas para fazer-me, estudarem meus princípios e observarem melhor minha conduta antes de acusarem-me de contradição e inconseqüência. Se, algum dia, perceberem que começo a ambicionar os sufrágios do público, que me envaideço de ter feito lindas canções, que me envergonho de ter escrito más comédias, que procuro deslustrar a glória de meus concorrentes, que afeto falar mal dos grandes homens de meu século a fim de, rebaixando-os ao meu nível, conseguir elevar-me ao deles, que aspiro a lugares da academia, que tenha feito a corte às senhoras que dão o tom, que incenso a idiotice dos grandes, que, deixando de querer viver do trabalho de minhas mãos, lanço na ignomínia o ofício que escolhi e faço esforços no sentido de conseguir fortuna, se, numa palavra, notarem que o amor da reputação me faz esquecer o da virtude, peço-lhes que me advirtam disso, publicamente, e eu prometo deitar, no mesmo instante, fogo aos meus escritos e aos meus livros, e concordar com todos os erros que lhes aprouver censurar-me.

Esperando, escreverei livros, comporei versos e música, caso tenha para isso talento, tempo, força e vontade, e continuarei a dizer, com toda a franqueza, todo o mal que penso das letras

e daqueles que as cultivam[16], tendo certeza de não valer menos por isso. É verdade que um dia poderão dizer: "Esse inimigo tão declarado das ciências e das artes, todavia, fez e publicou peças de teatro", e tal discurso constituirá, confesso, uma sátira muito amarga, não a mim, mas a meu século.

[16] Admiro-me como a maioria dos literatos mudou de partido nesta questão. Quando viram as ciências e as artes atacadas, acreditaram-se atingidos pessoalmente, quando, sem se contradizer, poderiam todos eles, como eu, pensar que, embora essas coisas tenham feito muito mal à sociedade, é essencial hoje servir-se delas, como de um remédio para o mal que causaram ou como um desses animais maléficos que é preciso esmagar sobre a mordida. Numa palavra, não existe um literato que, caso possa sustentar pela sua conduta o exame do artigo precedente, não possa dizer, em seu favor, o que digo de mim, e esse modo de raciocinar parece-me convir-lhe tanto mais quanto, entre nós, eles se preocupam muito pouco com as ciências, conquanto continuem elas a conferir dignidade aos sábios. Lembram-nos os padres do paganismo, que só estimavam a religião na medida em que ela os tornava respeitados. (N. do A.)

ÍNDICE

ROUSSEAU — Vida e obra V
Cronologia XX
Bibliografia XXI

DO CONTRATO SOCIAL OU PRINCÍPIOS DO DIREITO POLÍTICO 1
Introdução 3
1. Circunstâncias da composição 3
2. Fontes e influências 6
3. Resenha analítica 8
Livro I 8
Livro II 10
Livro III 12
Livro IV 13
4. Observações sobre o texto 14

Livro Primeiro

CAPÍTULO I — Objeto deste primeiro livro 22
CAPÍTULO II — Das primeiras sociedades 23
CAPÍTULO III — Do direito do mais forte 25
CAPÍTULO IV — Da escravidão 26
CAPÍTULO V — De como é sempre preciso remontar a uma convenção anterior 30
CAPÍTULO VI — Do pacto social 31
CAPÍTULO VII — Do soberano 34
CAPÍTULO VIII — Do estado civil 36
CAPÍTULO IX — Do domínio real 37

Livro Segundo

CAPÍTULO I — A soberania é inalienável 43
CAPÍTULO II — A soberania é indivisível 44
CAPÍTULO III — Se pode errar a vontade geral 46
CAPÍTULO IV — Dos limites do poder soberano 48
CAPÍTULO V — Do direito de vida e de morte 51
CAPÍTULO VI — Da lei 53
CAPÍTULO VII — Do legislador 56

Capítulo VIII — Do povo 60
Capítulo IX — Continuação 62
Capítulo X — Continuação 64
Capítulo XI — Dos vários sistemas de legislação 66
Capítulo XII — Divisão das leis 68

Livro Terceiro

Capítulo I — Do governo em geral 73
Capítulo II — Do princípio que constitui as várias formas de governo . 79
Capítulo III — Divisão dos governos 82
Capítulo IV — Da democracia 83
Capítulo V — Da aristocracia 86
Capítulo VI — Da monarquia 88
Capítulo VII — Dos governos mistos 93
Capítulo VIII — Que qualquer forma de governo não convém a qualquer país 94
Capítulo IX — Indícios de um bom governo 98
Capítulo X — Dos abusos do governo e de sua tendência a degenerar. 99
Capítulo XI — Da morte do corpo político 102
Capítulo XII — Como se mantém a autoridade soberana 103
Capítulo XIII — Continuação 104
Capítulo XIV — Continuação 105
Capítulo XV — Dos deputados ou representantes 106
Capítulo XVI — De como a instituição do governo não é de modo algum um contrato 110
Capítulo XVII — Da instituição do governo 112
Capítulo XVIII — Meio de prevenir as usurpações do governo 113

Livro Quarto

Capítulo I — De como a vontade geral é indestrutível 117
Capítulo II — Dos sufrágios 119
Capítulo III — Das eleições 122
Capítulo IV — Dos comícios romanos 124
Capítulo V — Do tribunato 131
Capítulo VI — Da ditadura 133
Capítulo VII — Da censura 135
Capítulo VIII — Da religião civil 137
Capítulo IX — Conclusão 145

ENSAIO SOBRE A ORIGEM DAS LÍNGUAS 147
Introdução 149
1. Circunstâncias da composição 149
2. Fontes e influências 150
3. Resenha analítica 152
A. Origem da linguagem 152
B. Diferenciação das línguas 154
C. A questão da música 155
D. O capítulo final 155

ENSAIO SOBRE A ORIGEM DAS LÍNGUAS NO QUAL SE FALA DA MELODIA E DA IMITAÇÃO MUSICAL
CAPÍTULO I — Dos vários meios de comunicar nossos pensamentos .. 159
CAPÍTULO II — De como a primeira invenção das palavras não vem das necessidades, mas das paixões 163
CAPÍTULO III — De como a primeira linguagem teve de ser figurada .. 164
CAPÍTULO IV — Dos caracteres distintivos da primeira língua e das mudanças que teve de sofrer 165
CAPÍTULO V — Da escrita 166
CAPÍTULO VI — Se é provável que Homero soubesse escrever 170
CAPÍTULO VII — Da prosódia moderna 171
CAPÍTULO VIII — Diferenças geral e local na origem das línguas ... 174
CAPÍTULO IX — Formação das línguas meridionais 174
CAPÍTULO X — Formação das línguas do norte 184
CAPÍTULO XI — Reflexões sobre essas diferenças 185
CAPÍTULO XII — Origem e relações da música 186
CAPÍTULO XIII — Da melodia 188
CAPÍTULO XIV — Da harmonia 189
CAPÍTULO XV — De como nossas mais vivas sensações freqüentemente agem por meio de impressões morais 191
CAPÍTULO XVI — Falsa analogia entre as cores e os sons 192
CAPÍTULO XVII — Erro dos músicos, prejudicial à sua arte 194
CAPÍTULO XVIII — De como o sistema musical dos gregos não possuía relação alguma com o nosso 195
CAPÍTULO XIX — Como degenerou a música 196
CAPÍTULO XX — Relação entre as línguas e o governo 198

DISCURSO SOBRE A ORIGEM E OS FUNDAMENTOS DA DESIGUALDADE ENTRE OS HOMENS 201

Introdução 203
Advertência 216
À República de Genebra 217
Prefácio 227
Discurso 233
Introdução às Notas de Rousseau 283
Notas de Rousseau 285
Introdução à Carta ao Sr. Philopolis 311
Carta ao Sr. Philopolis 315

DISCURSO SOBRE AS CIÊNCIAS E AS ARTES 321
Introdução de Paul Arbousse-Bastide 323
Advertência 330
Prefácio 331
Discurso 333

Respostas dadas por J. J. Rousseau às objeções dirigidas a seu Discurso

Introdução de Paul Arbousse-Bastide 355
Carta ao Sr. Padre Raynal 363
Carta ao Sr. Grimm 365
Resposta ao Rei da Polônia 375
Última resposta ao Sr. Bordes 393
Carta de Rousseau sobre uma nova refutação de seu discurso por um Acadêmico de Dijon 413
Prefácio de "Narciso" 417

FAZEM PARTE DESTA SÉRIE:

VOLTAIRE
MARX
ARISTÓTELES
SARTRE
ROUSSEAU
NIETZSCHE
KEYNES
ADORNO
SAUSSURE
PRÉ-SOCRÁTICOS
GALILEU
PIAGET
KANT
BACHELARD
DURKHEIM
LOCKE
PLATÃO
DESCARTES
MERLEAU-PONTY
WITTGENSTEIN
HEIDEGGER
BERGSON
STO. TOMÁS DE AQUINO
HOBBES
ESPINOSA
ADAM SMITH
SCHOPENHAUER
VICO
KIERKEGAARD
PASCAL
MAQUIAVEL
HEGEL

E OUTROS

Neste volume

DO CONTRATO SOCIAL (1757/62)
Uma das obras mais importantes de Rousseau, exerceu e exerce ainda enorme influência sobre o pensamento ocidental. Discute o fundamento legítimo da sociedade política e examina a relação entre a natureza e convenção: analisa as condições e os limites em que opera o poder soberano e investiga a forma e o funcionamento governamental. Parte desta dolorosa premissa:
"o homem nasce livre, e por toda a parte encontra-se a ferros".

ENSAIO SOBRE A ORIGEM DAS LÍNGUAS (1759)
Discussão sobre a diversidade das linguagens e sua origem, abrangendo uma reflexão sobre a música e sobre a relação entre línguas e governo, entre tipos de linguagem e liberdade.

DISCURSO SOBRE A ORIGEM E OS FUNDAMENTOS DA DESIGUALDADE ENTRE OS HOMENS (1754/55)
Para encontrar as fontes da desigualdade entre os homens, Rousseau retrocede ao homem no estado de natureza, feliz em seu amoralismo integral. O surgimento da propriedade instaura a desigualdade das sociedades civis, culminando no despotismo.

DISCURSO SOBRE AS CIÊNCIAS E AS ARTES
Com esse Discurso, Rousseau ganhou o prêmio da Academia de Dijon, respondendo à questão: o restabelecimento das ciências e das artes terá contribuído para aprimorar os costumes?

Tradução de: *Lourdes Santos Machado*
Introduções e notas aos textos: Paul Arbousse-Bastide
e *Lourival Gomes Machado*
Consultor da Introdução Geral: *Marilena de Souza Chauí*